

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

EDITORS

R. VAN DEN BROEK H.J.W. DRIJVERS
H.S. VERSNEL

VOLUME 125



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

HELIOS MEGISTOS

*Zur synkretistischen Theologie
der Spätantike*

VON

WOLFGANG FAUTH



E.J. BRILL
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN
1995

This series Religions in the Graeco-Roman World presents a forum for studies in the social and cultural function of religions in the Greek and the Roman world, dealing with pagan religions both in their own right and in their interaction with and influence on Christianity and Judaism during a lengthy period of fundamental change. Special attention will be given to the religious history of regions and cities which illustrate the practical workings of these processes.

Enquiries regarding the submission of works for publication in the series may be directed to Professor H.J.W. Drijvers, Faculty of Letters, University of Groningen, 9712 EK Groningen, The Netherlands.

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Fauth, Wolfgang.

Helios megistos : zur synkretistischen Theologie der Spätantike /
von W. Fauth.

p. cm. (Religions in the Graeco-Roman world. ISSN
0927-7633 ; v. 125)

Includes index.

ISBN 9004101942 (cloth : alk. paper)

1. Helios (Greek deity) I. Title. II. Series.

BI.820.S62F38 1995

292.1'2113--dc 20

94-38391

CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Fauth, Wolfgang:

Helios megistos : zur synkretistischen Theologie der Spätantike

/ von W. Fauth. Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1995

(Religions in the Graeco-Roman world ; Vol. 125)

ISBN 90-04-10194-2

NE: GT

ISSN 0927-7633

ISBN 90 04 10194 2

© Copyright 1995 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

*Authorization to photocopy items for internal or personal
use is granted by E.J. Brill provided that
the appropriate fees are paid directly to The Copyright
Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910
Danvers MA 09123, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	vii
Einleitung: Der griechische Sonnengott in der vorsynkretistischen Phase	xvii
I. Der orphische Helios-Hymnos und die 'Mithrasliturgie'	1
II. Der Sonnengott in den griechischen Zauberpapyri	34
1. Helios als Ordner des Kosmos und Herr der Elemente	34
2. Helios-Apollon	41
3. Helios αἰλουροπρόσωπος, Mithras, Jao, Seth und Agathodaimon	56
4. Helios-Sarapis-Aion, Helios Kantharos (Hepre), Helios Jao Abrasax	74
5. Der hypersolare Pantheos und der Sonnengott als δεύτερος θεός	89
Zusammenfassung	114
III. Der Helios-Hymnos des Proklos und die hymnische Lobrede des Julianus Apostata auf den Sonnengott	121
IV. Der Hymnos auf Herakles Astrochiton-Helios in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis	165
Abschluß: Generelle Symptome des solaren Synkretismus in den vorgelegten literarischen Äußerungen antiker Mystik, Magic, Philosophie und Epik	184
Appendix: Der Bezug ägyptischer und vorderorientalischer Sonnengottheiten zu Rechtswahrung, Unterwelt, Magic und Königtum	189
Textstellen (I 1-245)	203
Index der Götter- und Personennamen	263

VORWORT

Während der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts hat sich die religionsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Forschung eingehender als zuvor mit der Eigenart und den mannigfachen Varianten des sogenannten Synkretismus befaßt. Neben einigen Monographien¹ und Zeit- bzw. Festschriftaufsätzen² vermochte vor allem die Publikation von Beiträgen zu mehreren Kolloquien oder Symposien über dieses diffizile und weitgefächerte Thema die Erkenntnis der Vielfalt des religiösen Synkretismus zu fördern, ebenso aber auch die Problematik einer Bestimmung seines Wesens und einer Abgrenzung seines Spektrums zu verdeutlichen.

Bei dem Symposium von Åbo (Schweden) 1966³ ergab sich eine außerordentliche Bandbreite dieses Spektrums, vom altnordischen Skandinavien (O. Nordland) bis zum Mesopotamien der sumerisch-

¹ G.W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelitic Religion* (Horae Socderblomianae 5), Lund 1963. J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden 1967. A. Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Rutland/Vermont-Tokyo 1969. G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf-Köln 1971. B. Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtexten* (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten, Band 7), Wiesbaden 1975. M.Th. Derchain-Urtel, *Synkretismus in ägyptischer Ikonographie. Die Göttin Tjenenet* (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten, Band 9), Wiesbaden 1979. J.A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York 1980. A. Böhlig, *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte I,II*, Tübingen 1989.

² D. Seyfort-Ruegg, *Sur les rapports entre le Bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibétain*, JA 252, 1964, 77-95. M. Pye, *Syncretism and Ambiguity*, Numen 18, 1971, 89-93. P. Kvaerne, *Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition in Tibet*, Numen 19, 1972, 22-40. H. Biezais, *Transformation und Identifikation der Götter im Synkretismus*, Temenos 11, 1975, 5-26. C. Colpe, *Syncretism and Secularization: Complementary and Antithetical Trends in New Religious Movements?*, HR 17, 1977/78, 158-176 (Lit.). - W. Hage, *Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien*, in: B. Jaspert-R. Mohr (Hrsg.), *Tradition-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller*, Marburg 1976, 117-124. J. Gwyn Griffith, *Motivation in Early Egyptian Syncretism*, in: *Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee* (Numen Suppl. 43), Leiden 1982, 43-55. D. Placido, *La conquista del norte de la península ibérica: sincretismo religioso e practicas imperialistas*, in: M.M. Mactoux-E. Geny (Eds.), *Mélanges Pierre Lévêque* 1, Paris 1988, 229-244.

³ S.S. Hartman (Ed.), *Syncretism. Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Åbo on the 8th-10th of September 1966*, Stockholm 1969.

akkadischen Ära (J. van Dijk) und dem Iran islamischer Prägung (S.S. Hartman), von der nordgermanischen Literatur im Strahlungsfeld des Christentums (Å.V. Ström) bis zur mandäischen Uminterpretation biblischer Gestalten (E. Segelberg), von Kontakten zwischen ägyptischer und griechischer Göttermythologie (J. Bergman) bis zum Nebeneinander eines nestorianischen Christentums und eines synkretistisch transformierten Manichäismus in Tibet (G. Uray) sowie zur Kontingenz zwischen Buddhismus und christlicher Religion in Japan (H. Thomsen), schließlich von den religiösen Elementen einer Akkulturation an die christlich geprägte Welt der Weißen in Afrika (O. Pettersen) bis zu eben solchen bei den Indianern Nordamerikas (Å. Hultkrantz). Einleitend präsentierte H. Ringgren kritische Überlegungen zum Fehlen einer präzisen Definition des Synkretismus und zu der dadurch gegebenen, in den einzelnen 'Papers' des Symposiums sich spiegelnden begrifflichen Unschärfe.

Das Straßburger Kolloquium von 1971 brachte unter anderem Analysen synkretistischer Erscheinungen diverser Qualität und Intensität in der stoischen Philosophie (G. Rocca-Serra), im ägyptisch-hellenistischen Isis- und Osiriskult (F. Dunand, K. Parlasca), in der Spätzeit Anatoliens (E. Laroche), Nubiens (J. Leclant) und der iberischen Halbinsel (R. Etienne), ferner zwei Betrachtungen zur Terminologie (S. Wikander) und Typologie (P. Lévêque) des Synkretismus.⁴ Das thematisch daran anknüpfende Kolloquium von Besançon (1973)⁵ umgreift kulturgeographisch die Ägäis (P. Lévêque), Kypros (J. Pouilloux), das hethitische Kleinasien (E. Laroche), Thrakien und das Pontosgebiet (I. Chirassi Colombo), das frühe Italien (R. Bloch), das römische Afrika und Ägypten (M. LeGlay, F. Dunand), Dakien (E. Condurachi) und das keltische Helvetien (R. Fellmann); es mündet aus in den Nachweisen jüdischer Einflüsse auf die Hermetik des Poimandres (M. Philonenko) und hellenistischer Infiltration des Christentums (R. Nouailhat). Für das Anliegen des vorliegenden Buches sind am meisten relevant die Äußerungen von J. Leclant über die (fragliche) Existenz eines 'Synkretismus' in der Religion Ägyptens während der Pharaonenzeit, da nicht zuletzt die Besonderheit der Götterverbindungen (z.B. Horus-Min), speziell auch der solaren

⁴ Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971), Paris 1973.

⁵ F. Dunand-P. Lévêque (Eds.), Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973) (EPRO 46), Leiden 1975.

Triadenbildung (Khepri[Hepre]-Re-Atum) unter den Bedingungen des altägyptischen Weltbildes kritisch erörtert wird (*Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique* S.1–18).⁶

Gegenüber einer Ausweitung des Radius der Beobachtungen auf die 'Antike' im weitesten Sinne bilden verständlicherweise Iran und Israel die Schwerpunkte einer von B.A. Pearson 1975 edierten Sammlung von Essays mit dem Zuschnitt auf die religionsgeschichtlichen Ansichten und Aussagen Geo Widengrens, des bedeutendsten Repräsentanten der Schule von Uppsala.⁷ Dieser selbst kommt mit einer einleitenden Zusammenschau kultureller Kontakte, Einwirkungen, Kontinuitäten und synkretistischer Symptome innerhalb des vorgezeichneten Rahmens zu Wort; unter spezieller Akzentuierung eines conscious syncretism bei Mani; des weiteren wurde sein in der Zeitschrift *Temenos* (2, 1966, 139–177) erschienener Aufsatz 'Iran and Israel in Parthian Times with special Regard to the Ethiopic Book of Enoch' wiederabgedruckt. Kanaanäische Einflüsse auf die israelitische Religion (G.W. Ahlström), jüdisch-hellenistischer Synkretismus in Philons Kosmogonie (D. Winston), die Vermengung vormanichäischer christlicher Gnosis und manichäischer Konzeptionen in koptischen Nag Hammadi-Texten (D.M. Parrot) sowie das Aufscheinen jüdisch-haggadischer Traditionen in einem christlich-gnostischen Traktat (CG I 3) des Nag Hammadi-Korpus (B.A. Pearson) füllen das solchermaßen abgesteckte Feld weiter aus. Zudem finden sich aber zwei grundsätzliche theoretische Untersuchungen, zum einen über Synkretismus und Eklektizismus aus philosophischer Sicht (R. Panikkar), zum anderen über die Etymologie des vielbenutzten Terminus und seine Verwendung in der Religionsgeschichte (S. Segert).

Ausschließlich orientalistisch abgegrenzt war bereits vorher das Symposium der Göttinger Akademie in Verbindung mit dem Sonderforschungsbereich 13 (Orientalistik) in Reinhausen bei Göttingen (1971) über 'Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet'⁸ mit Äußerungen zum syrischen Christentum (G. Widengren, J.É. Ménard), zu Bardaisan von Edessa und Mani (H.J.W. Drijvers, B. Aland, A. Böhlig), zu terminologischen und onomastischen Problemen

⁶ Vgl. H. Schwabl, WZKM 71, 1979, 254.

⁷ B.A. Pearson (Ed.), *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren*, Missoula/Montana 1975.

⁸ A. Dietrich (Hrsg.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet* (Abhandlungen der Göttinger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 96), Göttingen 1975.

(S. Brock, S.S. Hartman), aber auch mit einer bedeutsamen grundsätzlichen Überlegung zur 'Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen im Synkretismus' (C. Colpe).

Die orientalistische Perspektive wurde während der folgenden Jahre auf den fernen Osten ausgedehnt durch das von H. Bechert initiierte erste Symposium zur Buddhismusforschung (1978),⁹ wobei Nepal (S. Lienhard), Indonesien (J. Ensink), Japan (R.K. Heinemann) und Bangla Desh (H. Bechert—A. Das Gupta—G. Roth) dem Kreis der Betrachtungen über verschiedene Formen synkretistischer Religionsmischung oder -berührung einbezogen waren, während sich das einleitende Referat von H. Bechert einer typologischen Differenzierung des ostasiatischen Synkretismus widmete.

Gleiches gilt für das Kolloquium vom 24.-26. Mai 1983 in St. Augustin bei Bonn über 'Synkretismus in den Religionen Zentralasiens':¹⁰ Buddhistische Einfärbungen iranischer, türkischer und chinesischer Manichaica (H.J. Klimkeit, H. Schmidt-Glintzer), Lamaisierung der mongolischen Volksreligion (D. Dumas, W. Heissig), Einwirkungen buddhistischer, manichäischer, zoroastrischer bzw. mazdaistischer, christlicher und islamischer Kult- und Glaubenselemente auf den mongolischen Tengrismus und Schamanismus (A. Sarközi, A. Róna-Tas)¹¹ sowie die Frage einer apologetischen Selbstbehauptung des nestorianischen Christentums in der Turfan-Oase (W. Hage)¹² bildeten die speziellen Gegenstände der Vortrags- und Diskussionsreihe. Prinzipielle und historisch zusammenfassende Äußerungen zum Synkretismus allgemein (Z. Werblowski) und zum synkretistisch sich auswirkenden Kulturkontakt in Zentralasien (H.J. Klimkeit) rundeten einleitend und abschließend das reichhaltige Bild ab.

⁹ H. Bechert (Ed.), *Buddhismus in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries* (Symposien zur Buddhismusforschung I) (Abhandlungen der Göttinger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse III 108), Göttingen 1978.

¹⁰ W. Heissig-H.J. Klimkeit (Hrsg.), *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens* (Studies in Oriental Religions 13), Wiesbaden 1987. Vgl. J.P. Laut, ZDMG 139, 1989, 288.

¹¹ Vgl. W. Heissig, *A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century*, *Anthropos* 48, 1953, 1 29.493-536. L. Bazin, *Manichéisme et syncrétisme chez les Ouïgours*, *Turcica* 21-23, 1991, 23 28.

¹² Vgl. H.J. Klimkeit, *Christentum und Buddhismus in der innerasiatischen Religionsbewegung*, ZRGG 33, 1981, 208-220. K. Menges, *Manichäismus, Christentum und Buddhismus in Zentralasien und ihr gegenseitiges Verhältnis*, CAJ 25, 1991, 81-95.

Universal er stellt sich demgegenüber die Sammlung von Aufsätzen zum Thema 'The Encounter of Religions' in Band 12 (1976) der skandinavischen Zeitschrift *Temenos* dar, da sie geographisch außer dem Himalaya-Gebiet (H. Singer, S. Syrjänen), Indien und Südostasien (A. Parpola, E.J. Sharpe, K. Puhakka, C. Edsman) auch Afrika (J. Mbiti, M.L. Swantz, R. Harjula) einbezieht.¹³ Ebenfalls weiter ausgreifend, wenn auch mit andersartiger Disposition war eine Veröffentlichung des Sonderforschungsbereichs Orientalistik an der Universität Göttingen von 1978 angelegt,¹⁴ insofern als sie zwar einerseits eine 'gezielte Bestimmung und Analyse' der 'Dokumente eines hellenistischen und spätantiken Synkretismus' (S. 9) anstrebte, etwa von koptischen und syrischen Märtyrer- und Heiligenlegenden (W. Schenkel, G. Wießner) oder von ägyptischen Hymnen des Neuen Reiches (W. Junge [mit bemerkenswerten Einschränkungen zu einem 'Synkretismus' in der ägyptischen Weltsicht]), andererseits aber erste Ansätze zu einem 'heuristischen Modell der Synkretismusforschung' aufzeigte (U. Berner), die einige Jahre später (1982) in einer umfangreichen Arbeit über die 'Verwendung des Synkretismusbegriffs' aufgenommen und systematisch ausgebaut wurden.¹⁵

Gleichsam parallel zu dieser wissenschaftstheoretisch orientierten, auf eine kategorisierende Typologie genereller Gültigkeit zielenden Forschungsrichtung entwickelte K. Rudolph in seinem sehr fundierten Beitrag zur Festschrift für H. Biezais (1979)¹⁶ eine historische Linie der Bedeutungs- und Begriffsbestimmung des Wortes Synkretismus. Sie führt von dessen erstem antiken Beleg bei Plutarch über den Humanismus (Erasmus, Zwingli, Melanchthon, Luther) und die katholische bzw. protestantische Theologie des siebzehnten Jahrhunderts

¹³ T. Juurikka-J. Pentikäinen (Eds.), *The Encounter of Religions*, *Temenos* 12, 1976.

¹⁴ G. Wießner (Hrsg.), *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis* (Göttinger Orientforschungen. Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Band 1), Wiesbaden 1978.

¹⁵ U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismusbegriffs* (Göttinger Orientforschungen. Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Band 2), Wiesbaden 1982. Vgl. zuletzt W. Schenk, *Interpretatio Graeca—Interpretatio Romana: Der hellenistische Synkretismus als semiotisches Problem*, in: P. Schmitter—H.W. Schmitz (Hrsg.), *Innovationen in Zeichentheorien: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Kreativität* (Materialien zur Geschichte der Sprachwissenschaft und Semiotik 4), Münster 1989, 83–121.

¹⁶ K. Rudolph, *Synkretismus—vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff*, in: *Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais*, Stockholm 1979, 194–212. Vgl. A. Pariente, *CYTKPHTICMOC*, *Emerita* 37, 1969, 317–321.

(V. Erbermann, J.K. Damhauer) bis zur Religionswissenschaftlichen Schule (H. Gunkel, W. Bousset, R. Bultmann), zur modernen Religionsphänomenologie (R. van der Lecuw) und vergleichenden Religionswissenschaft (J. Wach, H. Frick) des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts. Aus jüngster Zeit sind die ablehnende Stellungnahme von D. Baird¹⁷ und die 'pansynkretistische' Position von J. Kamstra¹⁸ berücksichtigt. Die oben erwähnten Darlegungen von C. Colpe werden gebührend gewürdigt; andererseits wird die 'metasprachliche Terminologie' in dem ebenfalls oben zitierten 'heuristischen Modell der Synkretismusforschung' U. Berners als 'ineffektiv' kritisiert. Die von K. Rudolph formulierten Ergebnisse seiner historischen Überprüfung, daß nämlich der Synkretismus als Begriff universal und relativ wertungsfrei anzuwenden sei für eine mit dem Ausdruck 'Mischung' zu bezeichnende Form des Kultur- und Religionskontakts, daß eine Typologisierung seiner unterschiedlichen Erscheinungsformen erforderlich, eine einheitliche Terminologie angesichts der vielfältigen, zum Teil deutlich divergierenden Definitionen aber noch nicht erreicht sei, dürften den derzeitigen Stand der Dinge zutreffend beschreiben; eine willkommene Ergänzung dazu bieten C. Colpes wohlabgewogene, gleichfalls einen historischen Überblick vermittelnde, das Wesentliche präzis heraushebende lexikalische Synkretismus-Artikel aus den Jahren 1975 und 1987.¹⁹

Es fällt auf, daß die zuvor registrierten Untersuchungen zu einzelnen religiösen oder mythischen Figurationen synkretistischer Qualität den antiken Sonnengott weitgehend unbeachtet lassen,²⁰ obwohl er zweifellos während der Spätepochen griechisch-römischer Kultur und

¹⁷ D. Baird, *Category Formation and the History of Religions* (Religion and Reason I), The Hague 1971, 152 (Synkretismus eine der Religionswissenschaft inadäquate Kategorie).

¹⁸ J. Kamstra, *Syncretisme opt te Grens tussen Theologie en Godsdienstfenomenologie*, Leiden 1970, 23. Dazu kritisch Pyc, *Numen* 18, 83-89. S. aber jetzt das zutreffende Allgemeinurteil von K. Rudolph, *Early Christianity as a Religious-Historical Phenomenon*, in: B.A. Pearson (Ed.), *The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis 1991, 17-18.

¹⁹ Synkretismus, in: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* 5, 1975, 1648-1652. Syncretism, in: *Encyclopedia of Religion* 14, New York 1987, 218-227. Vgl. ferner C. Colpe, *Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart*, in: J.P. Asmussen-J.P. Laessøe (Hrsg.), *Handbuch der Religionsgeschichte* 3, Göttingen 1972, 441-523. M. Tardieu, *Histoire des syncrétismes de la fin de l'antiquité*, *Annuaire du Collège de France* 91, 1990/91, 493-498.

²⁰ Das gilt auch für die summarische Einleitung zu der Textsammlung von F.C. Grant, *Hellenistic Religions. The Age of Syncretism*, New York 1953, XI XXXIX.

Geschichte zu einem gestalthaften Inbegriff synkretistischer Theokrasie mit monotheistischen Tendenzen geworden ist. Die beiden ihm geltenden nennenswerten Bücher der letzten Jahrzehnte von G.H. Halsberghe²¹ und J. Tubach²² ignorieren diesen Umstand selbstverständlich nicht, sind jedoch—wie bereits ihre Titel anzeigen—vorwiegend auf die kultischen Fakten und Phänomene fixiert, sei es unter dem Aspekt imperialer Politik (Staatskult des römischen Reiches),²³ sei es unter ethnologisch-kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten (syrisch-arabische Sonnenreligion).²⁴ Im Unterschied dazu richtet die vorliegende Abhandlung ihre Aufmerksamkeit auf die Widerspiegelung einer über offizielle rituelle Praktiken und ethnisch gebundene kultische Gepflogenheiten hinausreichenden synkretistischen Solartheologie in bestimmten Bereichen der spätgriechischen Literatur. Sie werden repräsentiert durch die sogenannten orphischen Hymnen (2. 3. Jh.n.), die Zauberpapyri des 3. 5. nachchristlichen Jahrhunderts, durch charakteristische Erzeugnisse neuplatonischer Poesie (Proklos [5. Jh.n.]) und Prosa (Julian [4. Jh.n.]) und durch einen längeren Abschnitt aus den Dionysiaka des Epikers Nonnos von Panopolis (5. Jh.n.). Ihnen allen ist gemeinsam, daß der Sonnengott Helios—vor dem Hintergrund der aus dem jeweiligen literarischen Anliegen sich ergebenden Gleichartigkeiten und Disparitäten—ein personales Zentrum synkretistischer Tendenzen bildet, daß er, ungeachtet mancher aus den heterogenen Komponenten herrührenden scheinbaren oder tatsächlichen Unklarheiten und Unstimmigkeiten, zu einer bevorzugten Integrationsfigur des griechisch-orientalischen Synkretismus geworden ist,

²¹ G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus* (EPRO 23), Leiden 1972.

²² J. Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harrân und Hatrâ am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden 1986. Vgl. E.A. Knauf, *ZDMG* 138, 1988, 374–375.

²³ Vgl. H.P. L'Orange, *Sol Invictus Imperator. Ein Beitrag zur Apotheose*, SO 14, 1935, 95–114. F. Althelm, *Der Unbesiegte Gott*, Hamburg 1957, 25–27.89–107. H. Dörrie, *Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike*, in: H. Frohnes-U.W. Knorr (Hrsg.), *Die Alte Kirche. Kirchengeschichte als Dogmengeschichte* 1, München 1974, 288–292.

²⁴ Vgl. H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, Syria 47, 1970, 94. *Le prétendue synchrétisme solaire syrien et le culte de Sol Invictus*, in: *Les synchrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg* (9–11 juin 1971), Paris 1973, 147–151. J. Teixidor, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton 1977, 49. H.J.W. Drijvers, *Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, ANRW II 8, Berlin-New York 1977, 828–831. *Mithra at Hatra?*, in: *Études Mithriaques* (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 158–168. *Cults and Beliefs at Edessa* (EPRO 82), Leiden 1980, 180.

dabei allerdings auch nicht selten die scharf umrissenen Konturen seines traditionellen Bildes einzubüßen droht.

Im Hinblick darauf soll anhand der hier vorgenommenen Auswahl von Texten geprüft und dargelegt werden:

a) welche Eigenschaften und Fähigkeiten dem Sonnengott während des angegebenen Zeitraumes von den Verfassern poetischer und prosaischer, auf jeweils eigentümliche Weise 'religiös' gefärbter literarischer Werke beigelegt wurden und inwieweit diese Eigenschaften und Fähigkeiten Symptome eines Synkretismus erkennen lassen;

b) in welchem Umfang und in welcher Form eine Berührung oder Fusion des Sonnengottes mit anderen (griechischen oder nichtgriechischen) Gottheiten aus den Texten entnehmbar ist und welche synkretistischen Gestaltgebungen oder Gestaltwandlungen daraus für ihn resultieren;

c) welchem Weltbild sich die synkretistisch ausgeweitete oder aufgehöhte Gestalt des Sonnengottes jeweils einbezogen zeigt, welche Position sie darin zugewiesen erhält und bis zu welchem Grade Andeutungen oder Ansätze einer monotheistischen Konzeption daraus erkennbar werden.

Bei dem Bemühen um Klärung der drei genannten Fragenkomplexe ist zu beachten, daß zwischen den herangezogenen literarischen Produkten eine gewisse, die getroffene Auswahl gleichsam rechtfertigende Kontiguität existiert: Die orphischen Hymnen sind Zeugnisse des an ältere Traditionen der Orphik anknüpfenden religiösen Mystizismus nicht näher bekannter, wohl in Kleinasien beheimateter esoterischer Zirkel;²⁵ die von dem Pariser Zauberpapyrus konservierte sogenannte 'Mithrasliturgie' weist Züge eines solchen hieratischen Mystizismus auf, eingekleidet in Gebetsektatik und Visionsbeschreibungen;²⁶ die Heliosgebete der Papyri wiederum enthalten nicht nur magische Beschwörungen, sondern auch hochstilisierte Passagen euhologischer und hymnisierender Charakter;²⁷ der Hymnos des Proklos an den Sonnengott steht seinen Formulierungen nach der

²⁵ R. Keydell, Orphische Dichtung, RE 36, 1942, 1326–1331. Vgl. A.P. Athanassakis, The Orphic Hymns (Society of Biblical Literature. Texts and Translations 12. Graeco-Roman Series 4), Montana/Missoula 1977, VIII–X.

²⁶ Vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig-Berlin 1927³, 46.70.169–170.

²⁷ E. Heitsch, Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit 1, Göttingen 1963², 181–184.

spätorphischen Hymnik nahe,²⁸ wird aber erst voll interpretierbar unter Rückgriff auf die neuplatonische, von 'chaldäischem' Gedankengut gespeiste, magisch fundierte Theurgie;²⁹ die Lobrede des Julianus Apostata auf 'König Helios' bedient sich als Fundament der Lehre des neuplatonischen Theurgen Jamblich und erscheint inspiriert sowohl von der imperialen Autorität des Sol Invictus als auch von den solar kolorierten griechisch-römischen Mithras-Mysterien;³⁰ die epische Eulogie des phönizischen Astrochiton und die daran sich heftenden Anspielungen auf die mythische Urgeschichte von Tyros in den der Hymnendichtung des Proklos zeitlich und formal-stilistisch nahestehenden Dionysiaka schließlich tragen die Merkmale vorder-orientalischer Astromagie bzw. Astrologie, verbunden mit verdunkelten Spuren eines vegetativ-solaren Redintegrationsmysteriums.³¹

Der genannten Auswahl literarischer Dokumente entsprechend gliedert sich der Hauptteil des vorliegenden Buches in vier Kapitel, das erste (S. 1) über den orphischen Helios-Hymnos und die 'Mithrasliturgie', das zweite (S. 34) über den Sonnengott in den griechischen Zauberpapyri, das dritte (S. 121) über den Helios-Hymnos des Proklos und die Rede εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον des Julian, das vierte (S. 165) über die Astrochiton-Episode bei Nonnos. Vorausgeschickt ist eine Einleitung (S. xvii) mit der kurzen Beschreibung griechischer Anschauungen von Helios und seinen Wirkmöglichkeiten während der älteren Zeit bis zum Beginn der Spätantike und damit der synkretistisch geprägten Phase seiner religiösen Eidetik und seiner generellen oder individuellen Verehrung. Ergänzend dazu ist dem abschließenden Resumee der von den vier Kapiteln erbrachten Einzelergebnisse (S. 184) eine Appendix angefügt (S. 189), welche die entsprechenden,

²⁸ C. Gallavotti, *L'estetica greca nel suo ultimo cultore, il neoplatonista Proclo*, *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino* (ser. II) 66, 1930. A.M. Bonadies Nani, *Gli inni di Proclo*, *Aevum* 26, 1952, 393-395.

²⁹ Th. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, Frankfurt a.M. 1924 [Amsterdam 1983], 160-161.163 (§ 99.101). M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 2, München 1961², 460-462. G. Luck, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in: J. Neusner-E.S. Frerichs-P.V. McCracken Flesher (Eds.), *Religion, Science and Magic in Concert and Conflict*, New York-Oxford 1989, 185-225.

³⁰ P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford 1981, 38-41.113-114.

³¹ R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* 1, München 1910, 255-259. Vgl. W. Koch, *Nonnos als Astrologe*, *Die Astrologie* 12, 1930, 321-341. W. Gundel-H.G. Gundel, *Astrologumena* (Sudhoffs Archiv Beiheft 9), Wiesbaden 1966, 292-293.

für das behandelte Thema relevanten Funktionen und Kompetenzen der Sonnengottheiten des Alten Orients und Anatoliens nach den verfügbaren Testimonien skizziert, so daß –in Synopse mit der Einleitung– die Voraussetzungen für das Zustandekommen mancher Eigentümlichkeiten des synkretistischen Helios-Porträts besser ersichtlich werden. Im Interesse einer größeren Kontinuität und Überschaubarkeit der Darstellung wird bei umfangreicheren Zitaten aus den oben angeführten und anderen literarischen Quellen auf einen Anhang am Ende des Buches (S. 203) mit der durchlaufend nummerierten Zusammenstellung aller einschlägigen Textstellen und -partien (T 1–245) verwiesen.

Den Herausgebern der bei E.J. Brill erscheinenden 'Religions in the Graeco-Roman World' sei für die Aufnahme des Werkes in diese Reihe, den Redaktoren des Verlages für ihre freundliche Mühe-waltung gedankt.

Göttingen
Wolfgang Fauth

EINLEITUNG

DER GRIECHISCHE SONNENGOTT IN DER 'VORSYNKRETISTISCHEN' PHASE

Die renommierten wissenschaftlichen Werke über antike Religionsgeschichte und Himmelskunde kommen gemeinhin zu dem Urteil, Helios—ebenso wie Selene—habe während der Frühzeit nur geringe Beachtung bei den Griechen gefunden, da es kaum Anzeichen für einen Kult gebe.¹ M.P. Nilsson führte diesen Umstand darauf zurück, daß die beiden Gestirngötter 'barbarischer' Herkunft und von 'Barbaren' verehrt worden seien,—offenbar im Hinblick auf einige Verse des Trygaios aus dem 'Frieden' des Aristophanes (Pax 406–411 T 1); in Griechenland habe man sie—wie Okeanos, Uranos und Gaia—in die Mythologie abgedrängt.²

Eine solche Begründung dürfte schwerlich überzeugen angesichts der Tatsache, daß die Mehrzahl der kultisch bevorzugten Olympier nichtgriechische, das heißt prähellenische, zum Teil anatolisch-ägäische, zum Teil vorderorientalische Anteile aufweist.³ Auch die Meinung von A. Bouché-Leclercq in seinem Buch über die griechische Astrologie, der titanische Hyperion-Helios sei von dem olympischen, durch prophetische 'Erleuchtung' glänzenden Apollon gewissermaßen überlagert worden,⁴ läßt sich so zugespitzt nicht halten, wenn man einmal die religionsgeschichtliche Entwicklung gerade des letztgenannten Gottes betrachtet.⁵ Hingegen ist nicht auszuschließen, daß die Hauptkultorte des Helios, Korinth (Pausan. 2, 3, 2.4, 6), Taleton,

¹ M.P. Nilsson, Sonnenkalender und Sonnenreligion, ARW 30, 1933, 142 u. Anm. 7 (= Opuscula Selecta 2, Lund 1952, 464 u. Anm. 10). O. Kern, Die Religion der Griechen 3, Berlin 1938 [1963²], 245–246. Vgl. K. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Philologus 97, 1948, 10–12 (in enger Anlehnung an Nilsson).

² Geschichte der griechischen Religion 1, München 1955², 34.829.

³ Vgl. W. Fauth, Aphrodite, K1P 1, 1964, 425–431. Ares, K1P 1, 1964, 526–529. Artemis, K1P 1, 1964, 618–625. Athena, K1P 1, 1964, 681–686. Demeter, K1P 1, 1964, 1459–1464. Dionysos, K1P 2, 1967, 77–85. Hephaistos, K1P 2, 1967, 1024–1028. Hermes, K1P 2, 1967, 1069–1076. Hestia, K1P 2, 1967, 1118–1120.

⁴ L'astrologie grecque, Paris 1899, 89.

⁵ W. Fauth, Apollon, K1P 1, 1964, 441–448. Vgl. Hymn. Hom. 3, 68. J. Kroll, Apollon zu Beginn des homerischen Hymnus, SIFC 27/28, 1956, 181–191.

die Spitze des Taygetos-Gebirges auf der Peloponnes (Pausan. 3, 20, 4), und Rhodos (Pind. Ol. 7, 69–76 m. Schol.),⁶ ein vorderasiatisches bzw. anatolisch-mediterranes Substrat konserviert haben, das der Hellenisierung Grenzen setzte und die Assimilation an den 'kanonischen' Götterkreis des Olymp behinderte.⁷ Seine Distanz zu diesem Kreis, keinesfalls aber etwa Anzeichen von Inferiorität oder Bedeutungslosigkeit, sondern im Gegenteil den Respekt selbst des Zeus vor der Fremdheit des 'reinen Gottes' bringt die Ode Pindars mit der Wahl des einzig von dem alleserschauenden Titanen entdeckten, dem Meer entsteigenden Eilands Rhodos (Ol. 7, 58–68 T 2) nachdrücklich vor Augen;⁸ sie würde sich noch verstärken und zugleich begründen, wenn ein an die minoische Schicht heranreichendes solares Residuum für Kreta gesichert werden könnte.⁹

Eine weitere Ursache für die Begrenztheit des Helioskults dürfte gewesen sein, daß die Bindung von Gottheiten an planetare Himmelskörper mit ihrem festgelegten Bewegungsablauf (Heraclit. fr. 94 D.-Kr. T 3)¹⁰ oder an kosmische Regionen (Himmel, Erde, Meer, Unterwelt) mit ihrer relativen Immobilität (Hesiod. theog. 117 T 4),¹¹ zumindest wenn sie auf Identifikation hinauslief, eine der Wendigkeit und Lebhaftigkeit hellenischer Gottesvorstellung adäquate Profilierung und Funktionalisierung beeinträchtigt hat. Immerhin mag die offenbar damit einhergehende kategoriale Zuweisung an die Generation der

⁶ Korinth: Kern, *Die Religion der Griechen* 3, 246. K. Schauenburg, *Helios. Archäologisch-mythologische Studien über den antiken Sonnengott*, Berlin 1955, 19 u. Anm. 114.—Rhodos: Kern, *Die Religion der Griechen* 3, 246–247. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 1, 839 u. Anm. 4 (mit unbewiesenem Spätansatz). G. Kleiner, *Helios und Sol*, in: K. Schauenburg (Hrsg.), *Charites. Studien zur Altertumswissenschaft*, Bonn 1957, 101–104 (archäologische Zeugnisse).

⁷ Vgl. Kern, *Die Religion der Griechen* 3, 246.

⁸ Zur Altertümlichkeit der Kultaitiologie von Rhodos (Pindar) und Korinth (Eumelos) s. K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944, 113–114.—Vgl. zu Rhodos ferner D. Morelli, *I culti in Rhodi*, SCO 8, 1959, 95–97. A. Jacquemin-D. Laroche, *Le char d'or consacré par le peuple Rhodien*, BCH 110, 1986, 285–307. M. Cantilena, *Due studi sulla VII Olimpica di Pindaro II: I significati delle pioggia d'oro*, Prometheus 16, 1990, 111–135.

⁹ Vgl. A. B. Cook, *Zeus* 1, Cambridge 1914, 467–468, 719–722. U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* 1, Berlin 1931 [Darmstadt 1955²], 115. Kerényi, *Töchter der Sonne* 175–179 (Pasiphae). J. G. Szilagyi, *Some Problems of Greek Gold Diadems*, AAH 5, 1957, 75. L. Goodison, *Death, Women and the Sun. Symbolism of Regeneration in Early Aegean Religion*, London 1989, 72–86, 126–131.

¹⁰ Vgl. Plut. de Isid. 48 (370 D).—Zu dem Gedanken der Maßregelung von ordnungswidrig sich verhaltenden Gestirnmächten s. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, 367 (Lit.).

¹¹ Vgl. W. Fauth, *Gaia*, KIP 2, 1967, 657–658.

Ur- und Altgötter auf einmalige vorolympische Dominanz schließen lassen (vgl. Hesiod. theog. 19–20. Aeschyl. Ag. 508 T 5).¹² Sie ist jedenfalls hinsichtlich des Helios noch an einigen gelegentlich aufscheinenden, meist von der Mythologie oder der Philosophie konservierten Konturen erkennbar:

a) Mit seiner Lichtnatur und seinem tagtäglichen Himmelslauf verbindet sich die außerordentliche Fähigkeit, alles zu sehen und alles zu hören (Hom. Il. 3, 277. Od. 11, 109. 12, 323. T 6),¹³ demzufolge also auch zu wissen (Aeschyl. Ag. 632–633 T 7). Zu den Wahrnehmungen des 'allerschauenden Helios' (Aeschyl. fr. 192, 5 R. [TGF 3, 310] ὁ παντόπτας Ἥλιος) zählen zwangsläufig unter anderem Vorgänge, die den Raum des rechtlich oder ethisch zu bewertenden Tuns oder Geschehens tangieren: der Raub der Persephone im homerischen Demeterhymnos (Hymn. Hom. 2, 21–26. 68–69 T 8),¹⁴ des weiteren gewisse Szenen der griechischen Tragödie (Aeschyl. Prom. 91. Choeph. 984–986. Soph. Oed. Col. 868–870 T 9), wo der Sonnengott jeweils als ewiger Zeuge von frevelhaftem Handeln oder unverdientem Leiden benannt wird, während der Aias des Sophokles ihn darüber hinaus sogar noch um ein Verweilen in seinem unaufhaltsamen Zyklus zwecks Übermittlung des tragischen Schicksals an die greisen Eltern des unglückseligen Heroen ersucht (Soph. Aias 845–849 T 10).

b) Aus der umfassenden Macht, aufgrund seiner Allsichtigkeit und Allwissenheit jegliches Fehlverhalten, selbst das der Götter, ans Licht zu bringen (Hom. Od. 8, 270–271 T 11), gegebenenfalls auch zu vergelten (Aeschyl. Ag. 1323–1325 T 12),¹⁵ erklärt sich die Appella-

¹² Vgl. K. Kerényi, Vater Helios, *ErJb* 10, 1944, 105–106. Szilagyi, *AAH* 5, 58–59. 61. 67.—Zu Selene s.W. Fauth, Selene, *KlP* 5, 1975, 82–83; zu Okeanos s.W. Fauth, Prähellenische Flutnamen. Og(es) · Ogen(os) · Ogygos, *BN NF*. 23, 1988, 361–363; zu Nyx (Orph. fr. 164–166 K.) s.W. Fauth, *Catena Aurea*. Zu den Bedeutungsvarianten eines kosmischen Sinnbildes, *AKG* 56, 1974, 282–283.

¹³ Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 1, 723. M.C. Martino, *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio* (*Bibliotheca di Cultura* 125), Roma 1977, 68–69; vgl. 71 n. 26. H. Erbse, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, Berlin-New York 1986, 46–47.

¹⁴ N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, 156–157. Vgl. Schauenburg, *Helios* 41–47.

¹⁵ G. Björck, *Der Fluch des Christen Sabinus*, Uppsala 1938, 38. Szilagyi, *AAH* 5, 70. D.R. Jordan, *An Appeal to the Sun for Vengeance* (*Inscriptions de Delos* 2533), *BCH* 103, 1979, 521–525.—Für die Spätzeit s. *Heliod. Aeth.* 8, 9. F. Cumont, *Deux monuments des cultes solaires*, *Syria* 14, 1933, 385–392. Björck, *Der Fluch des Christen Sabinus* 26–27. 39. 110. Schauenburg, *Helios* 40. 72 Anm. 358.—Licht-

tion an ihn als Beobachter und 'Registrator' menschlicher Missetaten (Eur. Med. 1251–1253. Apoll. Rhod. Arg. 4, 229–230 T 13), ergibt sich ferner seine Rolle als Hüter des Rechts und Garant des Eides gemeinsam mit dem Himmels Herrn Zeus und der Mutter Erde, mit erdhaften Elementarpotenzen und unterweltlichen Rachedämonen (Hom. Il. 3, 276–280. 19, 258–260. Eur. Med. 746–747. 764 T 14).¹⁶

c) Die ambivalente Strahlkraft des Sonnengottes (Hom. Od. 12, 269. Hymn. Hom. 31, 9 T 15) mit ihrer konträren Effizienz, zum einen zu blenden (Soph. Oed. Col. 868–870 T 9), zum anderen zu erhellen, das geblendete Auge wieder sehen zu lassen (Hesiod. fr. 182 Rz. [Orion] T 16), Blindheit zu heilen (Eur. Hec. 1068–1069 T 17), läßt sich ausdehnen auf das Lebenslicht, das Helios rauben (Hom. Od. 1, 8–9 T 18)¹⁷ oder schenken kann (Hom. Il. 16, 187–188 T 19).¹⁸ Von daher aber wird ein Zusammenhang erkennbar zu seiner mit dem Licht gegebenen ἐνέργεια, einerseits die von ihm Beschienenen durch Hitze zu quälen (Aeschyl. Prom. 22–23 T 20), ja sogar schwärzend zu versengen (Eur. fr. 771.772 N.² T 21),¹⁹ das Land verdorren zu lassen (Herodot. hist. 4, 184 T 22),²⁰ andererseits den Daseinsraum der Sterblichen durch wachstumsfördernde Wärme zu sichern (Aeschyl. fr. 332a R. [TGF 3, 407] T 23) und das Land als ihre Lebensgrundlage zu 'nähren' (Aeschyl. Ag. 633. Soph. Oed. T. 1425–1426 T 24).²¹ Pindar hat beide positiven Aspekte, den der

strahlen als Pfeile des Sonnengottes (Atum-Phoibos Apollon): E. Brunner-Traut, Atum als Bogenschütze, MDAIK 14, 1956, 27–28.

¹⁶ A.B. Cook, Zeus 2, Cambridge 1925, 729 (epigraphische Belege). Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1, 139.141.—Vgl. für die Spätzeit R. Günther, Spuren der sozialen Utopie im Urchristentum. Bemerkungen zur christlichen Funktion der Aionenlehre, in: M. Mactoux-E. Geny (Eds.), Mélanges Pierre Lévêque 1, Paris 1988, 156–157.

¹⁷ Deutung der Rinder des Helios als Sonnenstrahlen: E. Campanile, I bovi del Sole Iperione, Incontri Linguistici 11, 1986 [1988], 25–30 (Verweis auf Rig-Veda 7, 36, 1.81, 2). Strafe des Sonnengottes als Vergeltung eines Eidbruchs: W. Schadewaldt, Der Helios-Zorn in der Odyssee, in: Studi in onore di Luigi Castiglioni 2, Firenze 1960, 866–868.

¹⁸ Vgl. Eur. Alc. 205–206. Bultmann, Philologus 97, 4. J. Duchemin, Pindare, poète et prophète, Paris 1955, 228. Schauenburg, Helios 66 Anm. 264.

¹⁹ J. Diggle, Euripides Phaethon, Cambridge 1970, 55 (v. 15). Vgl. A. Lesky, Aia, WS 63, 1948, 28–29. A. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque, Paris 1986, 212–213.

²⁰ Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 160.

²¹ Vgl. Hom. Od. 3, 1–3. Hymn. Hom. 31, 17. Plat. rep. VII 509 B. Szilagy, AAH 5, 62–63. M. Greene, The Sun-Gods of Ancient Europe, London 1991, 122–130.

Erhellung des Auges und den der vegetativen Genese poetisch ineinander verwoben (fr. 52k Sn. O1.7, 70 [129] T 25).²²

d) Die aus den Eidesformeln und Rechtsanrufungen ablesbare komplementäre Koppelung des Helios mit elementaren und chthonischen Kräften, desgleichen seine vom Mythos geschilderte Nachtfahrt im Goldgefäß auf dem Okeanos (Mimn. fr. 10 D. Stesich. fr. 6 D. T 26),²³ die Tore seines Auf- und Untergangs nahe den Randzonen des Ringstromes, des Leukadischen Felsens, der Heimat der Träume und der Asphodeloswiese der abgeschiedenen Seelen (Hom. Od. 24, 11–14 T 27),²⁴ sein tageröffnendes Erscheinen bei der Insel Aiaia ('der zu Aia gehörigen'), dem Wohnsitz der Morgenröte (Hom. Od. 12, 3–4 T 28),²⁵ sein Verweilen am See der dem Lande Aia benachbarten Aithiopen, dem Roten Meer, unweit des Okeanos, (Mimn. fr. 10 D. Aeschyl. fr. 192 R. [TGF 3, 309–310] T 29)²⁶ erklären den Kontakt des Sonnengottes zur Dunkelseite des Kosmos, sowohl zu den elysischen Jenseitsgefilen und den Vorhöfen der Unterwelt²⁷ als

²² Kerényi, ErJb 10, 82. Vgl. Bultmann, Philologus 97, 14–15.

²³ Einzelanalyse bei Lesky, WS 63, 31–35. Vgl. Aeschyl. fr. 69 R. (TGF 3, 186). Pherec. Ath. fr. 18 Jac. (FGrH I 66 nr. 3). H. Usener, Sintflutsagen, Bonn 1899, 131–132. W. Karl, Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie, Diss. München 1967, 99–100. W. Fauth, Der Traum des Tarquinius. Spuren einer etruskisch-mediterranen Widder-Sonnensymbolik bei Accius (fr. 212 D.), Latomus 35, 1976, 500. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 78–79.

²⁴ P. Philippson, Thessalische Mythologie, Zürich 1944, 177. Lesky, WS 63, 31. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 53–54.—Zur Lokalisation der Tore und zu einem 'Garten des Phoibos' (ἄλσος δάφνοισι κατάσκιον) im Osten s.E.L. Highbarger, The Gates of Dreams, Baltimore 1940, 53–58. Kritik dieser Auffassung bei J. Fontenrose, The Garden of Phoebus, AJPh 64, 1943, 278–285. Vgl. noch Á. Szabó, Der Wagen des Amphiaraos, Paideuma 1, 1938/40, 327–331.

²⁵ Philippson, Thessalische Mythologie 172. Kerényi, ErJb 10, 102–103. Vgl. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 20–21.—Nachweis der Ostlage von Aiaia bei Lesky, WS 63, 48–49.—Zu Aja ('Morgenröte') als Gattin des babylonischen Sonnengottes Šamaš und zu einer möglichen Verbindung mit Aia im griechischen Mythos s.M.A. Powell, Aia-Eos. in: H. Behrens-D. Loding-M.T. Roth (Eds.), DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg, Philadelphia 1989, 447–455.

²⁶ Lesky, WS 63, 26–28.30. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 103–105. Vgl. A. Clavier, Témoignages de tragiques et lyriques grecs sur le symbolisme solaire, ÉtClass 40, 1972, 35–40. A. Lesky, Zum hethitischen und griechischen Mythos, Eranos 52, 1954, 13–14. Kerényi, ErJb 10, 95–104.

²⁷ Vgl. Hom. Od. 3, 1.12, 381–383. Aeschyl. Prom. 808–809. Pind. fr. 129 Sn. A. Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, 21–34. L. Malten, Elysion und Rhadamanthys, JDAI 28, 1913, 46–48. P. Capelle, Elysium und die Inseln der Seligen, ARW 26, 1928, 35. Kerényi, ErJb 10, 93–95. Bultmann, Philologus 97, 2. Philippson, Thessalische Mythologie 176. F. Boll, Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, Leipzig 1950, 91. Szilagy, AAH 5, 64–65. 73–75. Clavier, ÉtClass 40, 41–42. Greene, The Sun-Gods of Ancient Europe 130–133.

auch zur obskuren Domäne der Zauberei, genealogisch ausgedrückt in seinen beiden von der Okeanostochter Perse(is)—ursprünglich wohl nicht von der infernaln Hekate-Persaia-Persephone verschieden²⁸. hervorgebrachten Kindern: der eben auf Aiaia hausenden, magisch 'mächtigen Göttin' (δεινὴ θεός) Kirke²⁹ und ihrem 'verderbensinnenden' (ὀλοόφρων) Bruder Aietes (Hesiod. theog. 956–957. Hom. Od. 10, 135–139 T 30).³⁰

Aietes ist Herrscher von Aia am Okeanos,³¹ wo die Strahlen des Helios in goldener Kammer liegen (Mimn. fr. 11 D. T 31),³² Besitzer des Goldenen Vlieses, eines solaren Widdersymbols,³³ Vater der zauberkundigen Medeia, nach Diod. bibl. hist. 4, 45, 3 (T 32) einer Tochter der Hekate gleich der Heliostochter Kirke, in jedem Falle jener nächtlichen Menschenjägerin, Giftmischerin und Herrin der Zauberei wesensnah.³⁴ Im übrigen ist Medeia wie Kirke Helferin und Hexe;³⁵ sie flieht vor dem eigenen Vater in den heiligen Bezirk ihres Vorfaters Helios am Meer (Diod. bibl. hist. 4, 46, 2 T 33); sie verjüngt und erneuert mit dem Zerstückelungsoffer des Widders im magischen Kessel (Diod. bibl. hist. 4, 52, 1–2 T 34) die solare Lebenskraft,— analog dem nächtlichen Aufenthalt des Sonnengottes im goldenen Gefäß.³⁶ Demgemäß werden in den 'Ριζοτόμοι ('Ausgräber zauber-

²⁸ Vgl. Apoll. Rhod. Arg. 3, 467 (πότνα θεὰ Περσῆϊ). 478 ('Εκάτης Περσῆϊδος). PGM IV 2714–2715 ('Εκάτη . . . Περσῆϊα). 2745–2746 ('Εκάτη . . . Περσεφόνῃ). K. Preisendanz-A. Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, Stuttgart 1973², 158.160. Kerényi, ErJb 10, 122–123. G. Pugliese Carratelli, La dea micenea Per(c)sa e Persefone, SCO 7, 1958, 20–26. W. Fauth, Persephone, KIP 4, 1972, 647. J. Annequin, Recherches sur l'action magique et ses représentations, Paris 1973, 84.

²⁹ Ch. P. Segal, Circaean Temptations: Homer, Vergil, Ovid, TAPhA 99, 1968, 419–442. W. Fauth, Zur Typologie mythischer Metamorphosen in der homerischen Dichtung, Poetica 5, 1975, 256–258. Greene, The Sun-Gods of Ancient Europe 126.

³⁰ Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 80–81.110–113.

³¹ Vgl. Strab. geogr. 1, 2, 40 (46C–47A). Lesky, WS 63, 22–68. Philippson, Thesalische Mythologie 175–179. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 79–80.

³² R. Roux, Le problème des Argonautes, Paris 1949, 267. Szilagyi, AAH 5, 56–57. Vgl. V. Haas, Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen, AAH 26, 1978, 243–244.

³³ Roux, Le problème des Argonautes 252–253.266. Fauth, Latomus 35, 497–503. Vgl. V. Haas, Jasons Raub des Goldenen Vlieses im Lichte hethitischer Quellen, UF 7, 1975, 228–230.

³⁴ Vgl. Kerényi, Töchter der Sonne 106–107. A.N. Oikonomides, Artemis Medeia, ZPE 45, 1982, 115–118.—Zu Hekate s.W. Fauth, Aphrodites Pantoffel und die Sandale der Hekate, GB 12/13, 1985/86, 202–209.

³⁵ Kerényi, Töchter der Sonne 91–123.

³⁶ Kerényi, ErJb 10, 99–100. Fauth, Latomus 35, 500. Vgl. Campanile, Incontri Linguistici 11, 29 (mit Bezugnahme auf Hom. Od. 12, 382–386).

kräftiger Wurzeln') des Sophokles, einem die Hexereien Medeias darstellenden Drama, Helios und Hekate vom magischen Anruf zusammengefaßt (Soph. fr. 535 R. [TGF 4, 411] T 35),³⁷ und dasselbe geschieht beim Schwur der Medeia in den Argonautika des Apollonios (4, 1019-1020 T 36), wo also der Usus der Inanspruchnahme des solaren und des subterranean Gottwesens als wissende und wachsame Zeugen der Ereignisse in die Zaubersphäre transponiert erscheint.

e) Es zeigen sich auf verschiedenartige Weise Berührungen mit der Orphik, und zwar sowohl mit den Inhalten orphischer oder pseudo-orphischer Literatur als auch mit der eigenartigen, mythisch oder quasihistorisch aufgefaßten Gestalt des Orpheus selbst. Die Byzantiner Ioannes Malalas, Georgios Kedrenos und Ioannes Tzetzes haben ein älteres, aus den 'Ιεποὶ Λόγοι stammendes Motiv der poetisch-didaktischen Autorisierung des Orpheus durch Helios bewahrt, wonach der thrakische Sänger seine Lehren über Theogonie und Kosmogonie nicht eigener Einsicht verdankte, sondern der mit Hilfe des Gebets erlangten Eröffnung von seiten des Phoibos Titan Helios (Orph. fr. 62 K. T 37).³⁸ Der Fundus dieses primordialen Wissens eignet dem Helios natürlicherweise aufgrund seiner Gabe, alles zu sehen und zu vernehmen; daher wird in dem eben zitierten Fragment der offenbar aus orphischem Gedichtgut stammende Vers πανδερκές, θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι ἀνάσσων angeführt, welcher Allaufsicht und Allherrschaft miteinander verknüpft. Die Idee vom allesüberschauenden Sonnengott reicht von dort zeitlich hinunter bis zu den spätantiken 'orphischen' Lithika (v. 695 [701] T 38) und dem orphischen Helios-Hymnos (8, 1.14 T 93; s.u. Kap. I), seine genealogische und mythogeographische Beziehung zu dem magischen Milieu von Aia-Aiaia—vielleicht schon Bestandteil eines prähomerischen Argonauten-Epos³⁹—bis zu den dem vierten Jahrhundert n.Chr. zuzurechnenden orphischen Argonautika, wo nicht nur Kirke als Sountochter (Arg. Orph. 1214-1221 T 39), ihr Bruder Aietes als Sountenkönig (Arg. Orph. 811-815) detailliert gezeichnet werden, sondern wo Orpheus persönlich musische Magie im Zeichen des Helios Apollon praktiziert (Arg. Orph. 259-265.480-482.704-707 T 40),⁴⁰ beim

³⁷ A. Delatte, *Herbarius*, Paris 1938, 106.

³⁸ Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* 1, 159.

³⁹ E. Robbins, *Famous Orpheus*, in: J. Warden (Ed.), *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Toronto-Buffalo-London 1982 [1985], 6-7.

⁴⁰ C. Segal, *The Magic of Orpheus and the Ambiguities of Language*, *Ramus* 7, 1978, 106-142. Vgl. Philostr. vit. Ap. 8, 14. Porph. vit. Pyth. 23-24.30.33. W. Fauth,

Verpflichtungsoffer der Argo-Fahrer außer den Meeres- und Windgöttern, den Gestirnen und der Nacht den Helios als Schwurhelfer beruft (Arg. Orph. 333–352 T 41) und schließlich gemeinsam mit Medeia die zauberkräftige Beschwörung der Hekate und die Bezwingung des Wächterdrachens vornimmt (Arg. Orph. 949–1018 T 42).

Der Bezugnahme auf die Solarsphäre in den genannten, der Orphik zugeschriebenen Spätwerken liegt nun aber eine wesentlich ältere Tradition voraus über eine nach Thrakien weisende, an die Person des Thrakers Orpheus geknüpfte, daher nicht zu Unrecht 'barbarisch' zu nennende religiöse Hinwendung zur Sonne, literarisch fixiert bereits zu Beginn des fünften Jahrhunderts v.Chr.: Nach den βασσαριδες des Aischylos soll Orpheus den Helios für den größten aller Götter gehalten und ihn als Apollon angesprochen haben, indem er den frühmorgendlichen Aufgang des Lichtbringers auf dem Pangaion-Gebirge erwartete (Aeschyl. fr. 82 Mette; vgl. TGF 3, 138 T 43).⁴¹ Die vorrangige, das Attribut des Altehrwürdigen einschließende Position des Helios bei den Thrakern bestätigt ein Fragment aus dem Τηρεύς des Sophokles (fr. 582 R. [TGF 4, 438] T 44),⁴² aber auch außerliterarische Dokumente, nämlich Münzen aus Paionien und Makedonien, verbürgen seine Verehrung innerhalb des thrakischen Kulturgebiets seit der Zeit vor den Perserkriegen.⁴³ Später wird sie durch Polybios (hist. 7, 9, 2 II p. 320 B.-W. T 45 [Vertrag Hannibals mit Philipp V. von Makedonien])⁴⁴ und Maximus von Tyros

Astraios und Zamoixis. Über Spuren pythagoreischer Aretalogie im Thule-Roman des Antonius Diogenes, Hermes 106, 1978, 237.—Bezugnahme auf Orpheus bzw. Orphika in den Zauberpapyri (PGM VII 451. XIII 934.947): C. Wessely, Ephesia Grammata, Wien 1886, 4. A. Abt, Die Apologie des Apuleius und die antike Zauberei (RVV 4, 2), Gießen 1908, 253–254.327–328.

⁴¹ K. Deichgräber, Die Lykurgie des Aischylos (NGGW Phil.-Hist. K1.III 8), Göttingen 1938, 283 (zur orphischen Interpretation in der Gleichsetzung von Helios und Apollon). Schauenburg, Helios 12 Anm. 19. Vgl. Robbins, Famous Orpheus 12–13.

⁴² F.J. Dölger, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, Münster 1920, 40–41.

⁴³ J.N. Svoronos, Numismatique de la Péonie et de la Macédonie avant les guerres Médiques, Journ. Int. Arch. Num. 15, 1913, 201–204. —Vgl. insgesamt Z. Gočeva, Le culte solaire chez les Thraces, in: A. Fol (Ed.), Pulpudeva. Semaines philopopolitaines de l'histoire et de la culture thrace, Plovdiv 4 19 octobre 1976 II, Sofia 1978, 343–349.

⁴⁴ M.I. Barré, The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia: A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition, Baltimore-London 1983, 10.88–90.

(philos. 2, 8 p. 25, 17 H. T 46)⁴⁵ bezeugt, und der ebengenannte König von Makedonien soll im Jahre 181 v.Chr. den Haemus bestiegen haben, um dort dem Himmels- und dem Sonnengott (Iovi et Soli) einen Altar zu errichten.⁴⁶

Bemerkenswert ist bei alledem, daß in diesem von der Orpheus-Gestalt repräsentierten thrakisch-paionisch-makedonischen Kulturgebiet die Synthese zwischen Helios und Apollon, wie sie bereits in dem oben zitierten orphischen Fragment 62 K. (Φοῖβος Τιτὰν Ἥλιος) mit dem anschließenden Vers ὦναξ, Λητοῦς υἱ' ἑκατηβόλε Φοῖβε κραταίε zum Vorschein kam und wie sie auch im Φαέθων des Euripides (fr. 781 N.² T 47) und im delphischen Paian des Timotheos von Milet (fr. 25 W. T 48) aufscheint, sich offenbar schon zu Beginn des fünften Jahrhunderts v.Chr. vollzogen hat,⁴⁷ was J. Wiesner aus archäologischer Sicht zu stützen vermochte⁴⁸ und was von den Dramen des Aischylos mehrfach zumindest angedeutet wird (Sept. 859. Suppl. 213–214 T 49),⁴⁹ des weiteren, daß die Abbildung auf einem apulischen Krater des Louvre (4. Jh.v.) möglicherweise eine orphische Fassung der Demeter-Kore-Sage voraussetzt, in der eine Begegnung des himmlischen Helios mit der erdhaften Muttergöttin bei Nacht auf der Sonnenbarke erfolgte.⁵⁰

f) Ähnliche Berührungen wie mit der Orphik deuten sich etwa während des gleichen Zeitraums (6./5. Jh.v.) auch mit dem ihr—besonders hinsichtlich der Kathartik und der Metensomatose—nahestehenden Pythagoreismus an. Die legendäre Biographie des Pythagoras berichtet sowohl von seiner Beziehung zu Thrakien (Zamolxis [Herodot. hist. 4, 95]),⁵¹ seiner Katabasis⁵² und seiner musisch-magi-

⁴⁵ W. Baege, *De Macedonum sacris, Halis Saxonum* 1913, 113.128–130. Schauenburg, *Helios* 19.

⁴⁶ Liv. ab urbe cond. 40, 22, 7. F.W. Walbank, *Philipp V. of Macedon*, Cambridge 1967², 248–249.

⁴⁷ E. Maass, *Orpheus*, München 1895, 156. Szilagyi, *AAH* 5, 60.

⁴⁸ J. Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart 1963, 64.

⁴⁹ E. des Places, *La religion grecque*, Paris 1969, 37 n. 7.

⁵⁰ Schauenburg, *Helios* 43–44.—Zur Verbindung Demeter—Helios s. Szilagyi, *AAH* 5, 64 (Lit.).

⁵¹ F. Pfister, *Zalmoxis*, in: *Studies presented to D.M. Robinson* 2, St. Louis 1953, 1112–1115. Wiesner, *Die Thraker* 84. W. Fauth, *Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Hymnos des Julianus Apostata*, *ZNW* 78, 1987, 29 (Lit.).

⁵² P. Corsen, *Zum Abaris des Herakleides Ponticus*, *RhM* NF.67, 1912, 20–47. J.H. Morrison, *Pythagoras of Samos*, *CQ* 50, 1956, 135–156, bes.140–141. M. Eliade, *Zalmoxis*, *HR* 11, 1971, 260–262. Fauth, *Hermes* 106, 229–230.233.

schen Begabung nach Art des Orpheus (Iambl. vit. Pyth. 33.60)⁵³ als auch von seiner engen genealogischen Bindung an Apollon (Porphyr. vit. Pyth. 2. Iambl. vit. Pyth. 5) einschließlich einer durch seine Präinkarnation Πύρρος ('der Feurige' Heracl. Pont. fr. 37 V. = Pythag. Test. 8 p. 100 D.-Kr.) signalisierten, orphisch fundierten feurig-solaren Komponente ("Ἥλιος Πῦρ Orph. fr. 21, 5 p. 18 D.-Kr.).⁵⁴ Daraus erklärt sich der bei Maximus von Tyros (philos. 19, 3 p. 239, 9–11 H. T 50) formulierte Gegensatz zwischen dem 'Theologen' Pythagoras und dem philosophischen Materialisten Anaxagoras,⁵⁵ und von daher leitet sich die Gewohnheit der Pythagoreer ab, frühmorgens die aufgehende Sonne zu adorieren (Iambl. vit. Pyth. 256 T 51),⁵⁶ wie es übrigens das Orakel des heliosverwandten Apollon von Oinoanda für die Verehrung des 'allsehenden Aither' (Αἰθήρα πανδερκῇ θεόν) offiziell angeordnet hatte.⁵⁷

Lebensweise und Lehre des Pythagoras bzw. seiner Anhänger oder Nachfolger bilden gewissermaßen den Übergang von einem sektenartigen orphisierenden Mystizismus zur Philosophie. Und eben die griechischen Philosophen haben dem Spender des Lichts bzw. seinem Gestirn nicht geringe Aufmerksamkeit geschenkt.⁵⁸ Den morgendlichen Erweis religiöser Ehrerbietung pflegte ihm außer den Pythagoreern auch Sokrates zu erbringen (Plat. symp. 220 D T 52). Das könnte vermuten lassen, die Philosophen hätten in dieser Hinsicht eine andere Einstellung besessen als angeblich die breite Bevöl-

⁵³ P. Gorman, Pythagoras. A Life, London 1979, 126.153 154. Vgl. P. Vicari, Sparagmos: Orpheus among the Christians, in: J. Warden (Ed.), Orpheus. Metamorphoses of a Myth, Toronto-Buffalo-London 1982 [1985], 77. — Zu Apul. ap. 27 s. Abt, Die Apologie des Apuleius 327–328. S. ferner C. Grotanelli, Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times, in: U. Bianchi-M.J. Vermaseren (Eds.), La Soteriologia dei Culti Orientali nell'Impero Romano (EPRO 82), Leiden 1982, 659–660.

⁵⁴ Fauth, ZNW 78, 28.41. — Zum Verhältnis von Orphik und Pythagoreismus s. G. Pugliese Carratelli, Ὀρφεϊκὸς βίος, EETHess 16, 1977, 11–26.

⁵⁵ F. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Liturgiegeschichtliche Forschungen 2), Münster 1918, 95. Sol Salutis 42.

⁵⁶ Vgl. Marc. Aurel. ad se ips. 11, 27 p. 113, 20–23 D. Dölger, Sol Salutis 42–43.46. B.L. van der Waerden, Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Zürich-München 1979, 223.240–243. S. ferner C.J. Classen, Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie (Elementa 39), Würzburg-Amsterdam 1986, 154.

⁵⁷ L. Robert, Un oracle grave à Oinoanda, CRAI 1971, 597–619. A.S. Hall, The Klarian Oracles at Oinoanda, ZPE 32, 1978, 263–268, bes. 267 (Verbindung Αἰθήρ-Ἥλιος).

⁵⁸ F. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain (Mémoires de l'Académie des Inscriptions XII), Paris 1909, 471.478.

kerung; aber Platon bestätigt das offenbar nicht (leg. X 887 E T 53), und man hat zu beachten, daß nicht nur die spätantiken Vertreter des Neuplatonismus eine solche Art der Heliolatrie übten (s.u. Kap. III),⁵⁹ sondern auch die an den Gewohnheiten aller möglichen sozialen Schichten orientierten Zauberpapyri (s.u. Kap. II) entsprechende Anweisungen zur Hinwendung an den Sonnengott enthalten (PGM IV 905.1931–1932. XIII 255 T 54).⁶⁰

Was die griechische Philosophie angeht, so zeichnet sich—abgesehen von dem schon Erwähnten—eine Linie ab, die zumindest andeutungsweise im Prooemium des parmenideischen Lehrgedichts mit der Auffahrt des Eleaten zum Licht unter dem Geleit der Sontentöchter beginnt (fr. 1, 8–10 p. 229 D.-Kr. T 55).⁶¹ Sie reicht von Heraklits Aussage, daß es ohne die Sonne trotz aller anderen Gestirne keinen Tag geben würde (fr. 99 p. 173 D.-Kr. T 56) und daß sie Wächter, Aufseher, Begrenzer und Anzeiger der periodischen Veränderungen des Kosmos und der alles heranbringenden Jahreszeiten sei (fr. 100 p. 173 D.-Kr. T 57),⁶² über Platons allgemeine Ausführungen zur Astralreligion in der *Ἐπινομίς* (987 D—988 A)⁶³ zunächst bis zur Stoa. Von deren pyronoetischer Kosmologie wird die feurige Konsistenz der Sonne zusammen mit ihrer Spiritualität herausgehoben (SVF 1, 120 T 58).⁶⁴ Der Stoiker Poseidonios aus dem syrischen Apameia sagte im vierten Buch seiner *Μετεωρολογικά*, sie sei 'reines Feuer' (*εἰλικρινὲς πῦρ*),⁶⁵ und wenn er auch in seinem Werk *περὶ θεῶν* den Himmel als das führende Prinzip des Kosmos bezeichnet haben soll, der um zwei Jahrhunderte ältere Kleantes dagegen die Sonne (SVF 1, 102 T 59),⁶⁶ so gilt er doch als Begründer der von orientalischen Impulsen (chaldäische Astrologie, syrisch-

⁵⁹ Vgl. Liban. or. 12, 80 II pp. 37–38 F. Dölger, *Sol Salutis* 46.

⁶⁰ Dölger, *Sol Salutis* 47.

⁶¹ Vgl. H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1969³, 400–401. R. Gálvez Garduno, *El proemio de Parménides y el arte de acertijo*, *Nova Tellus* 4, 1986, 9–25 (mit problematischer Lesung und Deutung der Verse 2 3 ὁδὸν πολύμορφον δαίμονος auf die Bahn des Sonnengottes).

⁶² Vgl. Classen, *Ansätze* 150.

⁶³ M.P. Nilsson, *The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies*, *HThR* 33, 1940, 4–5. Des Places, *La religion grecque* 257. van der Waerden, *Die Pythagoreer* 224. Vgl. H. Herter, *Griechenland und Orient*, *Archiv für Soziologie und Ethik* 10, 1967/68, 58.

⁶⁴ A.A. Long-D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers II. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge 1987, 274 (nr. 46 D). 275 (nr. 46 I).

⁶⁵ Poseidon. fr. 312 I p. 238 Th. (= Diog. Laert. 7, 144).

⁶⁶ Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers II* 284 (nr. 47 O). Vgl. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914, 103–106.

arabischer Sonnenkult) angeregten Solartheologie,⁶⁷ deren literarischer Niederschlag im Fluidum des spätantiken Synkretismus nachfolgend betrachtet werden soll.

g) Die Sonnengebete und -opfer des im ersten Jahrhundert n.Chr. lebenden, wie Pythagoras und Orpheus als μάγος hingestellten Neupythagoreers Apollonios von Tyana (Philostr. vit. Ap. 6, 10.7, 10 T 60)⁶⁸ und das Corpus Hermeticum (1-3. Jh.n.) mit seiner Anweisung für die Adoration der auf- und untergehenden Sonne bei gleichzeitiger Wendung des Gesichts nach den entsprechenden Himmelsrichtungen (CH 13, 16 I p. 207, 10-12 N.-F. T 61)⁶⁹ führen zeitlich unmittelbar an die Phase des solaren Synkretismus heran. Dabei ist es gewiß nicht ohne Belang, daß Hinweise auf die exzeptionelle Reverenz des Apollonios gegenüber der Sonne seine gesamte von Philostrat im dritten Jahrhundert n.Chr. verfaßte Vita durchziehen, selbst wenn man unterstellt, daß diese Haltung von dem im Auftrag der heliophilen Kaiserin Julia Domna arbeitenden Biographen hier und da noch zusätzlich akzentuiert worden ist. Im ersten Teil der Biographie wird das Thema der Heliolatrie anlässlich der exotischen Reisen des philosophischen Wundermannes dem persischen und indischen Sonnenkult integriert bzw. zu ihm in Kontrast gesetzt (vit. Ap. 1, 31.2, 26 T 62); es wird aber auch der Weihung eines Elefanten durch den Makedonerkönig Alexander an Helios gedacht (vit. Ap. 2, 12.24 T 63), ferner der Errichtung von Altären nahe dem Fluß Hyphasis, unter anderem mit einer Dedikation an den 'indischen Helios' und den 'delphischen Apollon' (vit. Ap. 2, 38 T 64). Die im dritten Buch von Apollonios gegebene ausführliche Beschreibung des miraculösen Kontakts der indischen Brahmanen mit dem Sonnenfeuer (vit. Ap. 3, 14 T 65) wird im Hinblick auf ihre

⁶⁷ Cumont, *La théologie solaire* 473.478; vgl. 465 466.468-470. Zu Kleantes und Poseidonios s. Hengel, *Judentum und Hellenismus* 431 (Lit.).

⁶⁸ Apoll. Tyan. cp. 16. 17. R.J. Penella, *The Letters of Apollonios of Tyana* (Mnemosyne Suppl. 56), Leiden 1979, 42-43.99 101 (zur Definition des μάγος). Zur Heliolatrie des Apollonios in der Biographie Philostrats s. J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, London 1970, 51. E. Koskenniemi, *Die religiösen Tendenzen des Philostratos in der Vita Apollonii Tyanensis*, in: H. Koskenniemi-S. Jäkel-V. Pyykkö (Hrsg.), *Literatur und Philosophie in der Antike*, Turku 1986, 108-109.115.

⁶⁹ A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV. *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, 244-245 n. 3. Vgl. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* 108. Dölger, *Sol Salutis* 47 (mit Hinweis auf Parallelen in den Zaubertexten). W.C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* (SCHNT 5), Leiden 1979, 158 u.n. 570.

Fähigkeit der Elevation (vgl. u. Kap. I. III) von ihm mit den Worten kommentiert: 'Ich sah die indischen Brahmanen, welche auf der Erde und auch wieder nicht auf der Erde leben' (vit. Ap. 3, 15 T 66). Die zuvor bei ihnen festgestellte geistige Verwandtschaft mit dem Pythagoreismus (vit. Ap. 3, 13) schlägt sich nicht nur in der kongenialen Interpretation ihres religiösen Verhaltens von seiten des Apollonios nieder (vit. Ap. 3, 15 T 67), sondern auch in seiner Teilnahme an ihren kultischen Verrichtungen (vit. Ap. 3, 16).

Der zweite Teil der Vita, von den beiden Sonnenprodigien mit den jeweils darauf beruhenden Prophezeiungen des Apollonios an die Adresse der beiden römischen Kaiser Nero (vit. Ap. 4, 43) und Domitian (vit. Ap. 8, 23) gleichsam eingerahmt, enthält außer den beiden oben (S. xxviii) angeführten Stellen (vit. Ap. 6, 10.7, 10) den Schwur des Apollonios bei der Sonne anlässlich einer Zukunftsweissagung für Kaiser Titus (vit. Ap. 6, 32 T 68), das Gebet zu Helios im Gefängnis (vit. Ap. 7, 31 T 69), das Gebet an Apollon und Helios während einer Verfolgungssituation (vit. Ap. 8, 13 T 70), vor allem aber das Sonnenwunder am Heiligtum des aithiopischen Memnon, einschließlich der Deutung des Phänomens der nach Osten gerichteten, daher bei Sonnenaufgang vom Lichtstrahl getroffenen, mit sprechendem Mund und glänzenden Augen sich belebenden Memnonstatue als Impuls zu einer Anbetung des Helios mit erhobenen Händen (vit. Ap. 6, 4 T 71), weiterhin das dadurch ausgelöste Opfer des Apollonios und seiner Begleiter für den aus Heliodors Roman *Αἰθιοπικά* (3./4. Jh.n.) bekannten 'aithiopischen Helios'⁷⁰ und

⁷⁰ Nach E. Rohde, *Der griechische Roman*, Leipzig 1914³ [Darmstadt 1960⁴], 437–442 [466–417] reflektiert die utopische Fiktion des als Theokratie konstituierten sakralen Königums der Aithiopen im Roman des Heliodor von Emesa (10, 2.41. M.F. Pinheiro, *Aspects de la problématique sociale et économique dans le roman d'Heliodore*, in: P. Liviabella Furiani-A.M. Scarcella [Eds.], *Piccolo Mondo Antico. Appunti sulle donne, gli amori, i costumi, il mondo reale nel romanzo antico*, Università degli Studi di Perugia 1989, 38) mit Helios-Apollon (10, 36) als Stammvater der Dynastie (3, 8.10, 11) und der Königstochter Charikleia als seiner priesterlichen Schutzbefohlenen (7, 26.8, 9.10, 11. Vgl. B.P. Reardon, *The Greek Novel*, Phocnix 23, 1969, 302. W. Fauth, *Heliodoros von Emesa*, EdM 6, 1989, 792 793) die Heliolatrie der Neupythagoreer, insbesondere des Apollonios von Tyana. Doch gibt Rohde selbst auch andere, außerpythagoreische Quellen für die Sonnenverehrung der Aithiopen an (Bio Sol. Aethiop. fr.5 [FGH IV 351]. Diodor. bibl. hist. 3, 9, 1. Strab. geogr. 17, 822); andererseits hat F. Altheim, *Helios und Heliodor von Emesa (Albae Vigiliae XII)*, Amsterdam-Leipzig 1942, 13–14.17.20.42–54 die persönliche Bindung des Verfassers an den syrischen Sonnenkult von Emesa (Homs) betont und—über die Gleichsetzung von Helios und Apollon hinaus—die Perspektive auf den universalen Sol Invictus herausgearbeitet.

den 'eoischen Memnon' (vit. Ap. 6, 4 T 72), schließlich die prinzipielle Akzeptanz der vit. Ap. 3, 15 (o.S. xxix) geschilderten elevatorischen, also magisch-mystisch spiritualisierten Sonnenverehrung der indischen Brahmanen (vit. Ap. 6, 11 T 73), anlässlich derer K. Kerényi darauf hingewiesen hat, daß diese Art der Annäherung an den Sonnengott mystische Praktiken einschließt, wie sie von der sogenannten 'Mithrasliturgie' des großen Pariser Zauberpapyrus (s.u. Kap. I) vorgetragen werden (PGM IV 539-542 T 74),⁷¹ und sich deshalb veranlaßt sah, ägyptische Aussagen vom Sonnengott, 'der die verschlossenen Nasen wieder atmen läßt und die beengten Kehlen, soviel er will',⁷² heranzuziehen.⁷³

Nicht minder bemerkenswert ist, daß die chronologisch und inhaltlich aus heterogenen Anteilen bestehende Sammlung teils mystisch, teils gnostisch, teils philosophisch (Platonismus, Stoa) geprägter hermetischer Traktate mit ihrer jeweiligen monistischen, dualistischen oder pantheistischen Konzeption⁷⁴ dem griechischen Helios unter dem Vorzeichen der eben genannten religiösen bzw. weltanschaulichen Tendenzen eine beträchtliche Bedeutsamkeit beimißt: Er übt das Amt eines metaphysischen Richters und Vergelters aus (CH 2, 17 I p. 39 N.-F. T 75); er ist der größte der Himmelsgötter (ὁ ἥλιος θεὸς μέγιστος τῶν κατ' οὐρανὸν θεῶν) und wird von ihnen gleichsam als König (βασιλεύς) anerkannt (CH 5, 3 I p. 153 N.-F. T 76); er ist ein Abbild des Kosmos und rangiert demgemäß in einer Deszendenzlinie, die vom obersten Gott bis zum Menschen reicht (CH 11, 15 I p. 153 N.-F. T 77), er ist der Vermittler der nährenden und lebenerhaltenden Triebe an den Vatergott (CH 10, 3 I p. 114 N.-F. T 78), der Erhalter, Nährer, Former und Kraftspender aller Arten von Lebewesen (CH 16, 12 I p. 235 N.-F. T 79);⁷⁵ er ist der Himmel und Erde verbindende Demiurg, geistige Substanz und

⁷¹ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* I, 90/91. — Zur indischen, speziell auch brahmanischen Sonnenverehrung vgl. V.V. Srivastava, *Continuity and Change in the Purāṇic Sun-Worship*, AOF 20, 1993, 162-169.

⁷² A. Erman, Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka in den Königsgräbern, ZAS 38, 1900, 28-29. Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 375.

⁷³ Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Tübingen 1927 [Darmstadt 1962²], 139 u. Anm. 91.

⁷⁴ G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, 39. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (FRLANT NF. 60), Göttingen 1961, 12. K.W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis im Corpus Hermeticum XIII* (TU 110), Berlin 1971, 1-8 (Lit.).

⁷⁵ Vgl. CH Ascl. 29 I p. 337 N.-F. CCA VII 233, 5. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* 105.

Materie bewegend, verteilend, in reichem Maße Licht spendend, die Kräfte des Guten vom Himmel über Luft und Erde bis in die tiefsten Abgründe von Land und Meer hinabdringen lassend (CH 16, 5 I p. 233 N.-F. T 80);⁷⁶ ihm sind die mannigfachen Scharen der Dämonen unterstellt, der guten wie der bösen, den jeweiligen Gestirnen zugeordnet (CH 16, 13 I p. 236 N.-F. T 81), einem von den Strahlen der Sonne rational erhellten Menschen gegenüber aber machtlos (CH 16, 16 I p. 237 N.-F. T 82); alles in allem bildet er das demiurgische Bindeglied zwischen intelligibler Welt (κόσμος νοητός) und sinnlich wahrnehmbarer Welt (κόσμος αἰσθητός), transportiert das Gute (τὸ ἀγαθόν) von oben nach unten, wobei er selbst gemäß dieser Kommunikation Mittelpunkt der kosmischen Sphären, der Kosmos hingegen das Werkzeug seiner demiurgischen Aktivität ist (CH 16, 17–18 I p. 237 N.-F. T 83),⁷⁷ während zugleich aus dieser Position eine rangmäßige Einstufung als ‘zweithöchster Gott’ (δεύτερος θεός) im Verhältnis zu dem höchstplazierten Vatergott (πατήρ)⁷⁸ resultiert. Die hier vorgenommene Einstufung wird in den folgenden Kapiteln I (u.S. 32), II (u.S. 90) und III (u.S. 135) bei bestimmten Gelegenheiten wieder zutagetreten; alle übrigen vom Corpus Hermeticum registrierten Funktionen und Eigenschaften des Helios werden größtenteils aus den zeitlich späteren Schriften des Neuplatonismus (4./5. Jh.n.) erneut zu gewinnen sein (Kap. III; s.u.S. 121). Einen letzten Nachklang davon bildet der ganz ans Ende der bisher gezogenen chronologischen Linie zu setzende, aus byzantinischer Zeit (14. Jh.n.?) stammende Traktat ‘Ερμίππος ἢ περὶ ἀστρολογίας (I p. 24–25 Kr.-V. T 84), da er ein in jeder Hinsicht dem zuvor Vermerkten sich einfügendes Lob des Sonnengottes enthält, indem er ihn als ‘Führer des gesamten Kosmos und Erzeuger aller Dinge, als guten Wagenlenker, der den Wagen der Welt sicher einherführt, als Nährer des ganzen Geschlechts der Sterblichen’ rühmt.⁷⁹

⁷⁶ Vgl. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste I. L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950, 91–92. F.N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*, Leiden 1962, 150–151.

⁷⁷ Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* 101–103. A.-J. Festugière, *Hermetica*, HThR 31, 1938, 16–17.

⁷⁸ CH Ascl. 29 I p. 337 N.-F. secundum enim deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana inlustrantem animalia, sive animantia sive inanimantia. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* 101 Anm. 4. 106. Vgl. H.S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Studies in Greek and Roman Religion 6), Leiden-New York-København-Köln 1990, 223.

⁷⁹ Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* 89. Vgl. F. Juerss, *Studien zum spät-byzantinischen Dialog Hermippus de Astrologia*, Diss. Berlin 1964, 85–86 (Übers.).

h) Die im vorhergehenden Unterabschnitt aufgewiesene Linie läßt sich ergänzen durch Hinweise auf die—im Unterschied zu dem eher uneinheitlichen Bild bei Homer⁸⁰—pointierte Ranghöhe des Helios im Rahmen einer relativ frühen religiösen, teils philosophisch, teils mythologisch artikulierten Weltanschauung: Nach Ioannes Lydus (de mens. 4, 3) setzte schon Pherekydes von Syros (6. Jh.v.) Helios und Zeus gleich (Test. 9 p. 46 D.-Kr. T 85)⁸¹—ein Vorgang, der in den spätorphischen Hymnen (Kap. I s.u.S. 2), den Zauberpapyri (Kap. II s.u.S. 47), den neuplatonischen Schriften (Kap. III s.u.S. 155) und im Epos des Nonnos von Panopolis (Kap. IV s.u.S. 178) wiederkehrt. Empedokles betont, daß Helios 'dem Olym̃p mit furchtlosem Antlitz entgegenstrahlt' (fr. 44 p. 330 D.-Kr. T 86), demnach einen gleichwertigen Gegenpol zu ihm und seinen Bewohnern bildet. Diese alte, anderweitig rezessiv gewordene Hocharrangigkeit liefert ein weiteres Indiz für frühe, nach und nach weitgehend auf bestimmte Gesten reduzierte, individuell und inoffiziell vollzogene, gleichwohl aber durchaus noch lebendige, in prodigiösen Ausnahmesituationen überraschend erkennbar werdende Heliolatrie (Soph. fr. 738 R. [TGF] 4, 520] T 87),⁸² und so gibt es keinen Anlaß, Platon zu mißtrauen, wenn er schreibt, daß Sonnen- und Gestirndienst ursprünglich die ältesten Religionsformen des griechischen Umfeldes gewesen seien (Cratyl. 397 C T 88).⁸³ Unter der Voraussetzung behauptet Sophokles zu Recht, die 'Weisen' bezeichneten Helios als 'Erzeuger und Vater aller Götter' (Soph. fr. 752 R. [TGF 4, 524] T 89). Der somit älteste Gott war für ihn aber auch der 'Vorderste' (Soph. Oed. T. 660 T 90); das unterstreicht und begründet ein Menander-Fragment (fr. 678 K. T 91). Daher versteht man seine Titel ἄναξ ('Herrscher') im homerischen Hymnos (31, 17) und βασιλεύς ('König') in einem thessalischen Weihepigramm des dritten oder zweiten Jahrhunderts v.Chr. mit dem Hinweis auf seine Erstrangigkeit (T 92)⁸⁴ nicht weniger als seine Appellative 'Vater des Meeres, Vater der Erde', 'Allerzeuger' und 'Allstrahlender' in der orphischen Dichtung, wo die Personalunion mit Zeus deutlich ausgesagt, der Schritt zur Wesensbestimmung als

⁸⁰ C. Mugler, *Hélios chez Homère. Liberté et servitude*, LAMA 3, 1976, 282–288.

⁸¹ Vgl. AP 7, 85(= Diog. Laert. 1, 39). Cook, *Zeus* 1, 186–187. Clavier, *ÉtClass* 40, 39 u.n. 26. Schauenburg, *Helios* 35.—Zur Inschrift von Kastri (Amorgos 5. Jh.v.) s.J. Dubois, *Inscriptions archaïques d'Amorgos*, BCH 6, 1882, 191.

⁸² Cook, *Zeus* 1, 94 fig. 143. Fauth, *Latomus* 35, 485.

⁸³ Vgl. Theodoret. *Graec. aff. cur.* 3, 23 pp. 74, 23–75, 3 R. Dölger, *Sol Salutis* 39.

⁸⁴ E. Voutiras, *Zwei thessalische Epigramme*, ZPE 61, 1985, 288–290.

Pantheos unverkennbar vollzogen ist (Orph. fr. 236 K.):

κέκλυθι τηλεπόρον δίνης ἑλικαυγέα κύκλον
οὐρανίαις στροφάλιγξι περιδρομον αἰὲν ἐλίσσων,
ἀγλαὲ Ζεῦ Διόνυσε, πάτερ πόντου, πάτερ αἴης,
Ἥλιε παγγενέτορ πανταίολε χρυσεοφέγγες⁸⁵

Es ist demnach für die hier gewählte Blickrichtung auf literarische oder halbliterarische Zeugnisse einer synkretistischen Sonnentheologie der Spätantike weniger wichtig, inwieweit der aus dem Vorderen Orient (Ägypten, Arabien, Syrien) mit seiner hellenistisch infiltrierten Heliolatrie während des dritten nachchristlichen Jahrhunderts angeregte solare Pantheismus des Imperium Romanum⁸⁶ möglicherweise noch kultische Ansatzpunkte, etwa auf Rhodos, auf der Peloponnes oder in Korinth vorgefunden hat,⁸⁷ sondern vielmehr daß nach den bisher vorgenommenen einleitenden Notierungen gedankliche und vorstellungsmäßige Spuren einer gravierenden Wertung des Sonnengottes sowohl in der epischen und dramatischen Dichtung der Griechen als auch in der mystisch orientierten orphischen Literatur,⁸⁸ sowohl in der griechischen Philosophie, von den Vorsokratikern über Platon und die Stoa bis zu Philon von Alexandria und Plotin,⁸⁹ als auch in der den Kontakt dieses Gottes zu den Randgebieten von Licht und Dunkelheit ebenso wie seine Nähe zu den Protagonisten magischer Aktivität einbeziehenden, vielfältiger literarischer Ausdrucksformen sich bedienenden Mythologie aufzufinden waren, so daß die Inhalte der folgenden vier Hauptteile des Buches zwar nicht antizipiert, immerhin jedoch bis zu einem gewissen Grade tangiert und damit religionsgeschichtlich 'vorbereitet' erscheinen.

⁸⁵ Vgl. Cook, Zeus 1, 187 u.n. 4.

⁸⁶ F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Basel 1930⁴ [Darmstadt 1959], 122–123. Ferguson, The Religions of the Roman Empire 44–54. H. Seyrig, Antiquités syriennes. Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine, Syria 48, 1971, 337–373. Vgl. Altheim, Helios und Heliodor von Emesa 24–25. M. Clauss, Sol Invictus Mithras, Athenaeum 78, 1990, 423 (Lit.).

⁸⁷ Kern, Die Religion der Griechen 3, 138.246–248.—Kultreservat wohl auch in Arkadien (L. Lacroix, Hélios, les Azanes et les origines de Cleitor en Arcadie, BAB 54, 1968, 318–327).

⁸⁸ Szilagyi, AAH 5, 71.

⁸⁹ Philo quis rer. div. 223 III p. 50 C.-W. Plotin, enn. 2, 1, 7 I pp. 139–140 H.-Schw. Bultmann, Philologus 97, 16–36. Voutiras, ZPE 61, 289.—Zu der herausgehobenen Position als summus deus und εἷς ὢν, die der Platoniker und delphische Priester Plutarch dem (den Helios offenbar involvierenden) Apollon in seiner Schrift Περὶ τοῦ Ε τοῦ ἐν Δελφοῖς durch die Autorität seines Lehrers Ammonios zuerkannt werden läßt (Dc E apud Delph. 20–21 [393 A-D]) s. Versnel, Ter Unus 229.

DER ORPHISCHE HELIOS-HYMNOS UND DIE 'MITHRASLITURGIE'

Der orphische Hymnos an Helios (nr. 8 T 93)¹ dürfte ungefähr dem zweiten bis dritten nachchristlichen Jahrhundert zuzurechnen sein,² ist also chronologisch nicht allzuweit entfernt von den griechischen Zauberpapyri.³ Was seinen Gehalt angeht, so handelt es sich bei ihm um ein spätes Produkt zeitgemäßer Konvergenz von genuiner orphischer Neigung zu mythischer Theokrasie⁴ und von Ansätzen zu einer henotheistischen Solartheologie. Wie die übrigen der nahezu neunzig Hymnen umfassenden Sammlung besteht er eigentlich nur aus einer Kette charakterisierender Epiklesen (ὕμνος κλητικός); sie sind vorwiegend teils kosmologischer, teils biogenetischer, teils ethisch-sozialer Qualität. Hält man den etwa ein halbes Jahrtausend älteren 'homerischen' Helios-Hymnos (nr. 31 Allen) dagegen, so tritt zutage, daß dessen wesentliche Bestandteile, nämlich genealogische Einord-

¹ G. Quandt, *Orphei Hymni*, Berolini 1962, 8–9.—Die neuere Ausgabe von A.N. Athanassakis, *The Orphic Hymns. Text, Translation and Notes*, Missoula/Montana 1977 bringt textlich keinen wesentlichen Fortschritt und vermittelt keine neuen Einsichten.

² Keydell, *Orphische Dichtung*, RE 32, 1321–1333 (200 n.Chr.). R. Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart 1988, 30 (2. Jh.n. Chr.). · Zur Herkunft der orphischen Hymnen aus Kleinasien s.O. Kern, *Die Herkunft der orphischen Hymnenbücher*, in: *Genethliakon für C. Robert*, Berlin 1910, 89–101. *Das Demeterheiligtum von Pergamon und die orphischen Hymnen*, *Hermes* 46, 1911, 431–436. · Allgemein zuletzt J. Rudhardt, *Quelques réflexions sur les hymnes orphiques*, in: Ph. Borgeaud (Ed.), *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 227–247.

³ S. Eitrem, *Aus Papyrologie und Religionsgeschichte: Die magischen Papyri*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 19, 1934, 247–249. K. Preisendanz, *Zur Überlieferungsgeschichte der spätantiken Magie* (Zentralblatt für Bibliothekswesen Bh. 75), Leipzig 1950, 223–240. J. Schwartz, *Papyri Magicæ und magische Gemmen*, in: M.J. Vermaseren (Hrsg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (EPRO 93), Leiden 1981, 485–509.—Durchweg zu später Ansatz bei M. P. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, *Opuscula Selecta* 3, Lund 1960, 132. S. dagegen H.G. Gundel, *Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri. Probleme und Ergebnisse*, in: *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology* (American Studies in Papyrology 7), Toronto 1970, 184.

⁴ G.A. Rizzo, *Echi di orfismo nella poesia dell'età classica*, Bronte 1930, 147.

nung und funktionsgebundene Porträtierung (ὕμνος φυσικός),⁵ sich bei dem orphischen Gedicht reduzieren auf die kurze Erwähnung der titanischen Abkunft (8, 2) und auf einige Andeutungen der Rolle des himmlischen Wagenlenkers (8, 5–6.18–19).⁶ Dafür wechseln unmittelbar naheliegende Prädikationen der lichthaften und feurigen Natur des Gottes (8, 3.6.11–15) zum einen ab mit solchen siderischer Gestalthaftigkeit und kosmischer Regulation durch planetare Bewegung (8, 3–5.7.10–12.14); zum zweiten treten Bezeichnungen für den Besitz lebengebender oder -erhaltender Energie hinzu (8, 3.6.12.16.18);⁷ zum dritten finden sich attributiv gehaltene Aussagen über die Garantie sozialer und ethischer Normen (8, 8.16–18).⁸

Es bleibt hinzuzufügen, daß Helios in seiner Eigenschaft als ‘Vater der Zeit’ (8, 13) und damit der zeitlich geregelten kosmischen Prozesse dem ‘unsterblichen Zeus’ (8, 13), als Lebens- und Fruchtbarkeitsspender aber dem Apollon Paian (8, 12) gleichgesetzt wird,⁹ wobei ein Blick auf den orphischen Apollonhymnos (nr. 34 T 94) deutlich macht, daß er mit dem letzteren nicht nur dieses Appellativ (34, 1), sondern auch die Epitheta ‘mit goldener Leier’ (8, 9.34, 3), ‘Lichtbringer’ (8, 12.34, 5) und ‘Titan’ (8, 2.34, 3) gemeinsam hat.¹⁰ Darüber hinaus erhalten beide eine—nur geringfügig variierte—die all-

⁵ Zu Einzelheiten s.E. Heitsch, *Drei Helioshymnen*, *Hermes* 88, 1960, 140–144.

⁶ Vgl. P. Gelling–H.E. Davidson, *The Chariot of the Sun*, London 1969, 65. Greene, *The Sun-Gods of Ancient Europe* 21.22.112–116.—Bildliche Darstellung auf einem Weihrelief: K. Staehler, *Ein großgriechisches Weihrelief an Helios, Boreas* 1, 1978, 103–112.

⁷ Vgl. A.J. Festugière, *Hermétisme et mystique paienne*, Paris 1967, 117–118. Zu Helios als ‘Ernährer’ und zum ‘Tisch der Sonne’ (Herodot. hist. 3, 18) s.A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles 1973, 70–72.

⁸ Vgl. S. Eitrem, *Die rituelle διαβολή*, *SO* 2, 1924, 56.—Zum Aspekt der Rechtswahrung s.A. Dieterich, *Abraxas*, Leipzig 1891, 96. E. Peterson, *Εἷς θεός*. Epigraphische, formgeschichtliche und religionswissenschaftliche Untersuchungen (FRIANT NF. 24), Göttingen 1926, 79. J.H.M. Strubbe, ‘Cursed be that moves my bone’, in: Ch. A. Faraone–D. Obbink (Eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York–Oxford 1991, 41.

⁹ Orph. fr. 172 K. (O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1963², 209). Vgl. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1952², 43. P. Boyancé, *L’Apollon solaire*, in: *Mélanges d’archéologie, d’épigraphie et d’histoire offerts à J. Carcopino*, Paris 1966, 149–170 (orphisch-pythagoreischer Ursprung).

¹⁰ O. Kern, *Zu den orphischen Hymnen*, *Hermes* 24, 1889, 501 nimmt für die Verbindung Apollon–Helios stoischen Einfluß an. S. aber H. Leisegang, *Das Mysterium der Schlange. Ein Beitrag zur Erforschung des griechischen Mysterienkults und seines Fortlebens in der christlichen Welt*, *ErJb* 7, 1939, 243.—Zur Bedeutung des Appellativs Τῑτάν s. K. Marót, *Kronos und die Titanen*, *SMSR* 8, 1932, 195–200.

umfassende 'Aufsicht' einschließende Eigenschaft zugesprochen: 'mit alleserblickendem ewigen Auge' (8, 1)—'mit alleserblickendem den Sterblichen leuchtendem Auge' (34, 8); analog dazu ist auf der orphischen Goldlamina von Thurioi (Orph. fr. 47 K. T 95) nach dem Vokativ 'allsehender Zeus' (v. 3) das Korrelat 'allsehender Helios' (v. 10–11) zu finden.¹¹

Gewiß hat es hier nicht dabei sein Bewenden, die Austauschbarkeit bestimmter Beiwörter oder Appellative im Bereich einer nach epischen Schablonen arbeitenden mystischen Poesie festzustellen. Vielmehr läßt der Ausdruck 'mit alleserblickendem ewigen bzw. den Sterblichen leuchtendem Auge' eine schon bei Platon und den Stoikern sich anbahnende, später vom Helios-Hymnos des Mesomedes (2, 6–7.10–14 T 96)¹² verdeutlichte synkretistisch inspirierte Approximation von Helios und Apollon¹³ (bzw. Helios und Zeus) erkennen, verbunden mit einer gleichsam personalisierten Tendenz zur Verleihung aionischer Wesenheit und uneingeschränkter kosmischer Kontrolle an den Sonnengott—und zwar unter der Perspektive einer mystisch-soteriologischen Aktivität (8, 20. 34, 27).

Diese Tendenz kommt übrigens sowohl in der den Εἰς θεός Formeln des dritten Jahrhunderts n.Chr.¹⁴ korrespondierenden Personalunion Zeus-Helios zum Vorschein als auch in den die Götter Helios, Apollon Phoibos und Asklepios identifizierenden Versen des orphischen Μικρότερος Κρατήρ (Orph. fr. 297a, 10–12 K. T 97);¹⁵ sie zeigt sich des weiteren wirksam in dem vom Hymnos dem Helios verliehenen Epiklesen 'von selbst entstanden' (8, 3), 'Weltherrscher' (8, 11)¹⁶ und

¹¹ Kern, *Orphicorum Fragmenta* 118. Vgl. Festugière, *Hermétisme et mystique paienne* 116. P. Moraux, *Une imprécation funéraire récemment découverte à Néocésarée*, Paris 1959, 11 (Z.10). Greene, *The Sun-Gods of Ancient Europe* 38–39.109.

¹² Heitsch, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit* 1, 25–26, *Des Places, La religion grecque* 167. Vgl. K. Smolak, *Der Hymnus des Mesomedes an die Natur*, WHB 29, 1987, 7 9.

¹³ F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, 194–195. Vgl. Fauth, *Latomus* 35, 487 (Lit.). I. Chirassi Colombo, *Sol Invictus o Mithra*, in: U. Bianchi (Ed.), *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 650 651.

¹⁴ Peterson, Εἰς θεός 236–240. W. Fauth, *Vespasian in Alexandria und Sarapis*, in: H. Heubner, P. Cornelius Tacitus. *Die Historien Band IV. Viertes Buch* (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern), Heidelberg 1976, 204.

¹⁵ Kern, *Orphicorum Fragmenta* 310. Zu der für die Orphik seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. wichtigen iatrisch-kathartischen Rolle Apollons s. M. Detienne, *L'Apollon meurtrier et les crimes de sang*, QUCC 51, 1986, 7–17.

¹⁶ O. Montevecchi, *Pantokrator*, in: *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni* 2, Milano 1957, 405 n. 10. 409.

‘Herr des Alls’ (8, 16). Dazu liefern die Anfangszeilen der orphischen Theogonie und Kosmogonie in dem von der Einleitung schon berücksichtigten Stück aus den ‘Ἱεροὶ Λόγοι (Orph. fr. 62 K. T 37)¹⁷ bei der Bitte an Phoibos-Titan-Helios um Belehrung über das Urzeitgeschehen die folgenden Verse als Ergänzung: ‘Allschauender, über Sterbliche und Unsterbliche gebietend, Helios, auf goldenen Flügeln sich erhebend’. Darüber hinaus ergänzend und bestätigend für die erwähnte Tendenz erscheint das eigenartige Epithet *συρικτής* ‘Pfeifer’ (8, 11), da das *συρίζειν* einerseits dem im tönenden Wehen der Luft sich vernehmbar machenden Zeus nachgesagt wird (Orph. fr. 297b K. T 98),¹⁸ andererseits von spätorphischen Kreisen der Sonne, offenbar als dem Exponenten melodioser Sphärenharmonie, zugeschrieben wurde.¹⁹ Demgemäß sagt der orphische Apollon-Hymnos über den der harmonieerzeugenden kosmischen Tonarten mächtigen sonnengleichen Gott (34, 16–23) im Hinblick auf seinen Rang als Pantheos, er führe den Beinamen *Πᾶν* und erzeuge als solcher die ‘Pfeiftöne der Winde’ (34, 24–26). Pan wiederum erhält Hymn. Orph. 11 (T 99) als ‘Gesamtheit des Kosmos’ (11, 1 *κόσμοιο τὸ σύμπαν*)²⁰ und ‘die Harmonie des Kosmos (durch Pfeifen) hervorbringend’ (11, 6)²¹ die ihn dem Helios Apollon angleichende Prädikation ‘Weltherrscher, Vermehrer, Lichtbringer, fruchtbarer Paian’ (11, 11)²² und – wie jener – die Identität mit Zeus (11, 12),²³ und zwar, da er seiner Natur nach ein *συρικτής* ist,²⁴ mit eben dem im *Μικρότερος Κρατήρ* (Orph. fr. 297b K. T 98) als *συρίζων* geschilderten ‘Vermischer’ (der Elemente, Winde, kosmischen Kräfte usw.).²⁵ Unter orphisch-pythagoreischem Einfluß wird die Flöte (*αὐλός*) zum Symbol

¹⁷ Kern, *Orphicorum Fragmenta* 145.

¹⁸ Kern, *Orphicorum Fragmenta* 310.

¹⁹ Dieterich, *Abraxas* 23–24. *Nekyia* 37.

²⁰ Belege für die Gleichung *Πᾶν* = *τὸ πᾶν* bei W.H. Roscher, Pan als Allgott, in: *Festschrift J. Overbeck*, Leipzig 1893, 58 u. Anm. 2. Vgl. ferner G.A. Gerhard, Nochmals zum Tode des Großen Pan, *WS* 38, 1916, 364–366. S. Eitrem, Die vier Elemente der Mysterienweihe, *SO* 4, 1926, 50. Marót, *SMSR* 8, 209–210.

²¹ *Myth. Vat.* 3, 8, 2 Pan *fistulas habet septem calamorum propter harmoniam caeli, in qua septem soni sunt.*

²² Vgl. F. Cumont, *Mithra ou Sarapis KOCMOKPATΩP*, *CRAI* 1919, 321–322.

²³ Quandt, *Orphei Hymni* 12. Roscher, Pan als Allgott 62–63. Vgl. Orph. fr. 188 K. (Kern, *Orphicorum Fragmenta* 216).

²⁴ Cornut. *theol. Graec. comp.* 27 p. 50 L. (*συρικτήν δ' εἶναι διὰ τὸ πάντων ἀνέμων διανοεῖσθαι*).

²⁵ Vgl. Schol. *Theocr.* 1, 3 (*τὴν δὲ σύριγγα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πνευμάτων ἀνέμων διανοεῖσθαι*). *Macr. sat.* 1, 21, 9 (*fistula ordinem inaequalis ostendit*). Roscher, Pan

kosmisch-solarer Harmonie in der Astraios-Legende der Pythagoras-Vita des Porphyrios²⁶ und ihr Getön zum Ausweis elysischer Eudaimonie in den 'Wahren Geschichten' des Lukian (I 100).²⁷

Andererseits bringt der bei Ps.-Justin. de mon. 2 (III p. 132 O.) zitierte Passus aus den orphischen Διαθήκαι die Eigenschaft des aus sich selbst entstandenen Herrn des Kosmos (Z. 16 Ζεύς genannt) in Verbindung mit der pantheistisch ausgerichteten Einheitsformel (Orph. fr. 245, 7–8 K. T 101).²⁸ Die Kombination von Henotheismus, Autogenese und Kosmokratie hat bereits der Komplex der älteren orphischen Theogonien angebahnt durch die Überblendung von Protogonos (Phanes), Zeus und Pan (Orph. fr. 54 K. T 102).²⁹ Was Helios angeht, so reicht die der Orphik entstammende phänomenologische Palette von der Definition durch die elementare physikalische Substanz (Πῦρ) in Orph. fr. 47 K. (T 103)³⁰ über die Einbindung als Gestirn in die umfassende Wesenheit des Allgottes Zeus (Orph. fr. 21a, 6 K. T 104)³¹ und die Ähnlichkeit mit dem urzeitlichen Phanes (Orph. fr. 104 K. T 105),³² auch hinsichtlich des charakteristischen Attributs der goldenen Flügel (Orph. fr. 62 K. 78 K. T 106),³³ über die Subordination unter den Demiurgen (= Phanes)

als Allgott 59 Anm. 7. – Zum orphischen Zeus s.G. Quispel, Anthropos und Sophia, in: M. Görg (Hrsg.), Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von A. Böhlig (Ägypten und Altes Testament 14), Wiesbaden 1988, 181.

²⁶ Orph. vit. Pyth. 10.13. Fauth, Hermes 106, 237–238. Vgl. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig-Berlin 1922, 12.

²⁷ Lucian. ver. hist. 2, 5–6; vgl. 2, 17.21. K. Reyhl, Antonius Diogenes. Untersuchungen zu den Roman-Fragmenten der 'Wunder jenseits von Thule' und zu den 'Wahren Geschichten' des Lukian, Bamberg 1969, 57–59. Vgl. W. Fauth, Utopische Inseln in den 'Wahren Geschichten' des Lukian, Gymnasium 86, 1979, 51.

²⁸ Kern, Orphicorum Fragmenta 257.

²⁹ Kern, Orphicorum Fragmenta 131. Vgl. Roscher, Pan als Allgott 61. U. Bianchi, Protogonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità, SMSR 28, 1957, 118. M.L. West, The Orphic Poems, Oxford 1983, 179.202–203.205–207.

³⁰ Kern, Orphicorum Fragmenta 118. Vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig-Berlin 1923 [Darmstadt 1966], 197. Fauth, ZNW 78, 41. Mit außerorphischen Quellen (Stoa, Heraklit) rechnet Dieterich, Abraxas 54–55.

³¹ Kern, Orphicorum Fragmenta 91. Vgl. R. Reitzenstein–H.H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig-Berlin 1926 [Darmstadt 1965], 72–73. – Zur Kultfusion Zeus-Helios s.E. Ohlemutz, Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, Diss. Gießen 1940, 83–88 (2. Jh. n.Chr.).

³² Kern, Orphicorum Fragmenta 167. Vgl. G. Casadio, Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sue Sethiani, in: Atti del VI Settimana di Studi 'Sangue e Antropologia nella Teologia' Roma, 23–28 novembre 1987, Roma 1989, 1340.

³³ Kern, Orphicorum Fragmenta 146.153. Vgl. Kern, Hermes 24, 503. Dieterich,

und das von diesem ihm zugewiesene Wächter- und Walteramt (Orph. fr. 96 K. T 107)³⁴ bis zu jener vom Hymnos offenbar vorausgesetzten gleichrangigen Integration in eine durch Reihung diverser Götternamen umschriebene pantheistische Größe, deren symbolhaftes Abbild H. Leisegang auf der Alabasterschale aus dem Besitz des Dr. Hirsch (Genf/Paris)³⁵ zu erkennen überzeugt war, so daß er Teile ihrer Inschrift mit den bei Macrobius (sat. 1, 18, 12–13 = Orph. fr. 237 K.) über Phanes bzw. Phanes-Dionysos und (sat. 1, 23, 22 = Orph. fr. 236 K.) über Zeus-Dionysos-Helios tradierten orphischen Definitionen zusammenhielt.³⁶

Es verdient Beachtung, daß— wie schon G. Quandt notiert hat— die oben zitierten, vom orphischen Hymnos dem Helios verliehenen Appellationen αὐτοφυής ('von selbst entstanden'), κοσμοκράτωρ ('Weltherrscher') und δέσποτα κόσμου ('Herr des Alls')³⁷ entweder homonym oder synonym in mehreren, zum Teil hymnisch gestalteten Partien des großen Pariser Zauberpapyrus wiederkehren (PGM IV 446.459–460.943.1600.1967 T 110.166.111.205); des weiteren, daß der Sonnengott PGM IV 2196–2200 mit den Worten 'der Herr aller Dinge, der Aion der Aione—du bist der Weltherrscher Ra Pan' (T 108) apostrophiert wird,³⁸ die orphisch konstituierte Gleichung mit dem Allgott Pan also unter dem Titel des 'Weltherrschers' bestätigt

Abraxas 99. Guthrie, Orpheus and Greek Religion 80.—Zur geflügelten Sonne im Alten Orient s.R. Mayer-Opificius, Die geflügelte Sonne. Himmels- und Regendarstellungen im alten Vorderasien, UF 16, 1984, 189–236.

³⁴ O. Kern, Die Religion der Griechen 2, Berlin 1935 [1963?], 155.— Vgl. R.W. Daniel-F. Maltomini (Eds.), Supplementum Magicum II (Papyrologica Coloniensia 16, 2), Opladen 1992, 187 (nr. 87, 2–7 ὁ ἀκάματος . . . ὁ τῆς μεσημβρίας . . . φύλ[α]ξ . . . κύριε . . . ἄγνωστε . . . Ἥλιε). 189.

³⁵ R. Delbrueck-W. Vollgraff, An Orphic Bowl, JHS 54, 1934, 129.139.

³⁶ Kern, Orphicorum Fragmenta 249. Leisegang, ErJb 7, 156–184. Vgl. W. Fauth, Phanes, KIP 4, 1972, 707–708. West, The Orphic Poems 203–204.206.253. G. Casadio, Adversaria Orphica et Orientalia, SMSR 52, 1986, 318. W. Fauth, Zagreus, RE (2.R.) 18, 1967, 2259.

³⁷ Montevecchi, Pantokrator 410. Vgl. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 133 (§ 85 [κοσμοκράτωρ meint den Beherrscher der sichtbaren, aus den vier Elementen gebildeten Welt]). · Zu den Begriffen αὐτοφυής, αὐτογέννητος, αὐτολόχευτος usw. s.J. Whittaker, The Historical Background of Proclus' Doctrine of the ΑΥΘΥΠΟΚΤΑΤΑ, in: De Jamblique à Proclus (Entretiens sur l'antiquité classique 21), Vandoeuvres-Genève 1975, 195–204 (Beispiele von Eur. fr. 593.594 N.² bis Synes. hymn. 1, 144–150.9, 52–54). Weitere Belege aus paganer und christlicher Literatur bei Versnel, Ter Unus 227–228 mit Hinweis auf die magische Inschrift von Antinoupolis (ὁ αὐτογεννήτωρ θεός).

³⁸ Vgl. D. Levi, Aion, Hesperia 13, 1944, 277. West, The Orphic Poems 203–204.

ist,³⁹ während der oben (S. 3) im Anschluß an das Mesomedes-Zitat konstatierte aionische Wesenszug eine Steigerung erfährt⁴⁰ und zugleich das vorderorientalische Kolorit vom ägyptischen Namen Ra ('Pā = äg.Re) her aufscheint. Für noch beachtlicher darf man es halten, daß sich in dem von A. Dieterich als 'Mithrasliturgie' bezeichneten und interpretierten Komplex desselben Papyrusbuches⁴¹ ein Ascensus ad caelum, ausgelöst durch dreimaliges Einatmen der Sonnenstrahlen (s.o.S. xxx) beschrieben findet mit einer Schau der den Pol umwandelnden, den Himmel teils empor-, teils wieder hinabschreitenden Götter (PGM IV 545-546 T 109). Dieses Wandeln der Astralgottheiten wird übrigens, wie der Text versichert, durch die göttliche Sonnenscheibe sichtbar gemacht (IV 549 T 109), weiterhin aber nun auch 'der sogenannte Aulos, der Ursprung des dienenden Windes' (IV 550-551 T 109).

Über die Sonnenaffinität des schon der Orphik vertrauten kosmischen Flöteninstruments heißt es unmittelbar danach: 'Denn du wirst von der Sonnenscheibe etwas wie eine Flöte hängen sehen' (IV 551). Aus dem darauffolgenden Textabschnitt geht hervor, daß der solare Aulos etwas zu tun hat mit den Winden der verschiedenen Himmelsrichtungen, demzufolge der Regulierung des physikalischen Weltablaufs dient,—wie das *συνίζειν* des orphischen Pantheos Zeus-Pan-Helios. Daher muß der magische Initiand, wenn die Astralgötter sich anschicken, feindlich gegen ihn vorzurücken, nicht nur die Ge-
ste und das Mystensignal des 'Schweigens' (*συνή*) realisieren, sondern

³⁹ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 86.88.104.140.142. 2, Stuttgart 1974², 238-240. Vgl. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 188.

⁴⁰ Zum Ausdruck *ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων* s.G. Schäfer, 'König der Könige'—'Lied der Lieder'. Studien zum paronomastischen Intensitätsgenitiv (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl. 1973, 2), Heidelberg 1974, 103.

⁴¹ Übersetzung auch bei Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 182-188 (§ 117).—Nach M.W. Meyer (Ed.), *The Mithras-Liturgy* (Society of Biblical Literature, Graeco-Roman Religion Series II. Texts and Translations 10), Missoula/Montana 1976, VIII liegen hier individuell, synkretistisch und magisch verfremdete Anteile des Mithrasismus vor.—Die individuelle, d.h. nicht dem offiziellen liturgischen Usus einer Mithrasgemeinde entsprechende Kolorierung betont auch M. Schwartz, *Cautus and Cautopates, the Mithraic Torchbearers*, in: J.R. Hinnels (Ed.), *Mithraic Studies* 2, Manchester 1975, 414 u.n. 31. Vgl. J.R. Russell, *Pre-Christian Armenian Religion*, ANRW II 18, 4, Berlin-New York 1990, 2686 n. 19 (mit einer armenischen Parallele aus christlicher Zeit).—Bei R. Merkelbach (Hrsg.), *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Band 3: Zwei griechisch-ägyptische Weihezzerimonien* (Papyrologica Coloniensia 17, 3), Opladen 1992, 25-41.155-183.233-249 ist der Text unter der Bezeichnung 'Pariser Unsterblichkeitsliturgie' bzw. 'Pschai-Aion-Liturgie' neu ediert.

auch—nach dem Analogieprinzip—ein langes Pfeifen ertönen lassen (IV 560 T 109), entsprechend dem initialen, an Re gerichteten *πομπυσμός* (IV 489 T 109),⁴² und bestimmte dem Sonnengott geltende, seine Leuchtkraft und seine schicksalhafte Macht andeutende Zauberworte sprechen (IV 564 T 109).⁴³

Daß die 'Mithrasliturgie' Merkmale der Mysterienpraxis und des mystischen Erlebens enthält, steht außer Zweifel.⁴⁴ Dazu gehört, als konträres Phänomen zu dem kosmische Gegenkräfte bindenden geheimnisvollen Schweigen,⁴⁵ das erschreckende Donnergetöse (IV 573 T 109), sodann die durch derartige meteorische Entladungen ausgelöste eigene 'Erschütterung' (IV 620–623 T 109), die Möglichkeit der Bedrohung durch 'Götter' und 'Engel' (IV 570 T 109), ebenso aber auch die überirdische, vom abwechselnden Öffnen und Schließen der Augen des Adepten⁴⁶ begleitete Schau wundersamer und erhabener Vorgänge, so zum Beispiel einer Entfaltung der Sonnenscheibe, des Austretens von Sternen aus eben dieser Scheibe, eines feuerlosen Kreises und feuriger verschlossener Türen nach Öffnung des solaren Diskos (IV 578.580.583–585 T 109),⁴⁷ darüber hinaus—nach vorbe-

⁴² Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* 40 43.228 229. H.D. Betz (Ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago-London 1986, 48 n. 80. Vgl. H.G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München 1968, 13–14. Zu den Schnalzlauten in der Magic s. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magic* 52.

⁴³ Preisendanz–Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 90–92. Meyer, *The Mithras-Liturgy* 6/7.8/9.

⁴⁴ Vgl. Festugière, *Hermétisme et mystique paienne* 148 149. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri* 12 13. Zur Magic als *μυστήριον* s. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 41–44 (§ 27–29).—Zur *τελετή* im magischen Milieu s. Eitrem, *Münchener Beiträge* 19, 253. Vgl. G. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, Stuttgart 1990, 63–64.—Die verschiedenen Beurteilungen der Funktion und des Stellenwerts der mystischen Anteile der 'Mithrasliturgie' bei F. Cumont, R. Reitzenstein und M.P. Nilsson sind notiert von G. Casadio, *Aspetti della tradizione orfica all'alba del' cristianesimo*, in: *La tradizione: forma e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 7–9 maggio 1989 (*Studia Ephemeridis 'Augustinianum'* 31), Roma 1990, 195–196 n. 27. Das Verhältnis zu den spätantiken Mithrasmysterien wurde zuletzt erörtert von H.D. Betz, *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri*, in: Ch.A. Faraone-D. Obbink (Eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, 251–252.

⁴⁵ S. Eitrem, *Die magischen Gemmen und ihre Weihe*, SO 19, 1939, 79–80.

⁴⁶ Vgl. Procl. theol. Plat. I 25 p. 110, 10–12 S.-W. Martian. Cap. de nupt. 2, 184. L. Lenaz (Ed.), *Martianus Capella, De nuptiis Liber Secundus*. Introduzione, Traduzione e Commento, Padova 1975, 22.

⁴⁷ Zu *ἄπυρον κύκλωμα* s.K. Preisendanz, *Miszellen zu den Zauberpapyri*, WS 41, 1919, 143.—Zur Sonnenscheibe und den Toren des Himmels (PGM XII 325 *ἡνοίγησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ*) vgl. Gundel, *Vom Weltbild in den griechischen*

reitender Katharsis als Voraussetzung für die optische Konfrontation mit den 'unsterblichen' Objekten (IV 524-525.544 T 109)—die Erfahrung einer mystischen Wiedergeburt im Tode, verbunden mit einem Zuwachs an innerer Substanz beim Hinscheiden (IV 719-723 T 109), schließlich die Auserwählung zur Unsterblichkeit aus einer Vielzahl von Sterblichen durch göttlichen Ratschluß (IV 645-650 T 109). Das alles ist eingekleidet in den Prozeß eines ekstatischen Aufstiegs,⁴⁸ der zugleich Epopie und 'Inhalation' des Göttlichen unter seinen diversen Manifestationsformen einschließt (IV 625-630 T 109).⁴⁹

Morton Smith hat im Hinblick auf den mystischen Ascensus, die esoterische Vision, die mit kryptischen 'Einsichten' verbundenen Türöffnungswunder, vor allem aber auf die Möglichkeit der Einbeziehung eines *συνμύστης* (IV 733-734 T 109) an Eigentümlichkeiten der jüdischen Hekhalot-Mystik erinnert.⁵⁰ Dazu würden das Gefährdungsmotiv, das Erwähnen von Engeln und die (anläßlich der Mitteinweihung) angegebenen kathartischen Vorschriften (IV 735-736 T 109) passen; notfalls könnte man auch die sieben 'Polherrscher des Himmels' (IV 677 T 109) mit den Engelfürsten in den sieben Himmeln der Hekhalot-Texte vergleichen, zumal sie dem aufsteigenden Visionär—gleichsam in Wachformation—potentiell bedrohlich begegnen (IV 694-695 T 109).⁵¹ Sie alle müssen zunächst insgesamt, funk-

Zauberpapyri 185.192.—S. insgesamt Hengel, *Judentum und Hellenismus* 389. Greene, *The Sun-Gods of Ancient Europe* 21-22.35-37 fig. 19.

⁴⁸ Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes* 110 Anm. 222. I.P. Culianu, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance* (EPRO 99), Leiden 1983, 13. Vgl. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, 283-284 (Klassifizierung unter dem Stichwort 'theurgische Divination'; s.u. Kap. III S. 124-125).—Vergleichbare Vorstellung in Altägypten: CT IV 52b pr.j r3pt ḥfd.j ḥr jḥw 'Ich steige auf zum Himmel. Ich klimme empor auf den Sonnenstrahlen' (J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern* [ADAIK Ägyptologische Reihe 7], Glückstadt 1970, 25).

⁴⁹ Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* 96-97. Meyer, *The Mithras-Liturgy* 8/9-12/13. A.F. Seagal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, ANRW II 23, 2, Berlin-New York 1980, 1381-1382. *Hellenistic Magic. Some Questions of Definition*, in: R. van den Broek-M.J. Vermaseren (Eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel* (EPRO 91), Leiden 1981, 353-355. Vgl. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* 105-106.

⁵⁰ M. Smith, *Observations on Hekhalot Rabbati*, in: A. Altmann (Ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge/Mass. 1963, 158-159. Vgl. Meyer, *The Mithras-Liturgy* 20/21. M. Smith, *Helios in Palestine*, *Eretz Israel* 16, 1982, *209.

⁵¹ Vgl. K. Preisendanz, *Miszellen zu den Zauberpapyri*, WS 42, 1920, 24. V. Stegemann, *Über Astronomisches in den koptischen Zaubertexten*, *Orientalia* NS.

tional charakterisierend und zugleich besänftigend, angerufen werden (IV 679–688 T 109). Danach hat der magisch-mystische Adept sie einzeln bei ihren arkanen Namen zu nennen (IV 689–692 T 109).⁵² Während aber die Aufzählung der Nomina arcana sich noch recht gut mit den Gepflogenheiten der Merkabah-Mystik verträgt, führt die Einstufung ihrer Träger als Götter (θεοί), ihre kosmosbewegende, wetterbestimmende und dadurch zugleich die Menschen nach dem Verdienst jedes einzelnen affizierende Tätigkeit ebenso wie ihre unmittelbare Apostrophierung von seiten des Visionärs eher weg von diesem literarischen Milieu, da dort in der Regel ein Angelus dux et interpres (Gabriel, Μετατρον) Namen und Aufgaben der einzelnen Engelwächter dem auserwählten Aszendenten erklärt und im übrigen die Konzeption der sieben himmlischen Firmamente und ihrer Bewohner bis hin zu dem verborgen thronenden Jahwe Țōṭrosjah ein stärker statisch angelegtes, weltabgeschlossenes Bild entwirft.⁵³ Daß der den 'Polherrschern' dieser Zaubertilurgie übergeordnete, durch das magische Gebet unmittelbar tangierte Sonnengott an einer Stelle (IV 594–595 T 109) als 'feurmutiger Jao' angerufen, demnach dem Jahwe assimiliert wird, besagt zunächst einmal, daß die allenthalben in den griechischen Zaubertexten anzutreffenden jüdischen Komponenten auch hier vorhanden sind. Andererseits läßt eine nominale Reihe wie Ζεὺς Ἰάω Ζῆν Ἥλιος (PGM CV 6)⁵⁴ keinen Zweifel an der grundsätzlichen Möglichkeit intensiver, über eine lose Konfiguration hinausgehender synkretistischer Ineinsetzung griechischer und jüdisch-hellenistischer Solarpotenzen.⁵⁵

4, 1935, 406–407 u. Anm. 2.—Zur Siebenzahl der Himmel bzw. der Pole vgl. Gundel, Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 192 (Belege).

⁵² Meyer, 'The Mithras-Liturgy 16/17.18/19.—Zu den Polbewegern s. Gundel, Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 192.—Zum Gebetscharakter hymnischer Partien der Zauberpapyri s. E. Szepes, Magic Elements in the Prayers of the Hellenistic Magic Papyri, AAH 24, 1976, 205–225.

⁵³ W. Fauth, Țāṭrosjah-Țōṭrosjah und Μετατρον in der jüdischen Merkabah-Mystik, JSJ 22, 1991, 40–63.

⁵⁴ W. Brashear, Vier Berliner Zaubertexte, ZPE 17, 1975, 25 (Pap. Berol. 21227, 7 [Sarapisanrufung]). Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 310 (= Daniel-Malomini, Supplementum Magicum II, 187 (nr. 87, 7)).

⁵⁵ Vgl. O.Y. Névérov, Gemmes bagues et amulettes du Sud d'URSS, in: Hommages à M.J. Vermaseren 2 (EPRO 68, 2), Leiden 1978, 842–843 (mit Hinweis auf Macr. sat. 1, 18, 21 Sol Ἰάω significatur). —Zum Verhältnis zwischen Jahwe und Sonne s. J. Maier, Die Sonne im religiösen Denken des antiken Judentums, ANRW II 19, 1, Berlin-New York 1979, 346–412. H.P. Stähli, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments (Orbis Biblicus et Orientalis 66), Freiburg/Schw.-

Ansonsten bleibt zu vermerken, daß am Anfang der von A. Dieterich ausgehobenen Textpartie im Zusammenhang mit den Schlüsselbegriffen $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ und $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\iota$ ⁵⁶ nebst der esoterischen Intensionsangabe $\acute{\alpha}\theta\alpha\nu\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ (IV 478-479 T 109) 'der große Gott Helios Mithras' präsentiert wird (IV 482), sei es als Spender magischer Kraft (IV 479), sei es als Mystagoge,⁵⁷ allerdings auf dem Wege der Übermittlung durch seinen 'Erzengel' (IV 483 T 109), was wiederum an jüdische Vorstellungen von Verkündung und Geheimniseröffnung denken läßt.⁵⁸ Darüber hinaus bildet den Inhalt der von archaisch-elementaren und pneumatisch-noetischen Faktoren (IV 490.507-516) gesteuerten, mit einer 'Geburt zur Unsterblichkeit' (IV 502) einhergehenden Kontemplation der eigentlichen göttlichen Entität, also nicht nur ihrer astralen Begleitumstände und Nebenerscheinungen, 'der unsterbliche Aion und Herr der feurigen Diademe' (IV 520-523 T 109).⁵⁹ Der aber kann dem gesamten Kontext nach wiederum nur Helios in seiner mit der aionischen Wesenheit (s.o.S. 7) gegebenen Annäherung an den iranisch-chaldäischen Ewigkeitsgott sein;⁶⁰ im dritten Gebet wird er ausdrücklich Αἰών genannt und mit zahlreichen auf seine Feuernatur weisenden Epitheta bedacht (IV 594-599 T 109), während 'goldene Diademe' von den bereits erwähnten, dem Sonnengott offenbar unterstellten, daher zahlenmäßig seiner siebenstrahligen Krone⁶¹ entsprechenden sieben Polherrschern gehalten werden (IV 675-677 T 109).

Die Aion-Qualität des Helios, superlativisch evoziert in der oben

Göttingen 1985. Vgl. aber auch Smith, *Eretz Israel* 16, *202-*214 und zuletzt H. Niehr, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion*, Berlin-New York 1990, 147-163.

⁵⁶ Zur Auffassung der Magie als Mysterium, des Magiers als Mystagogen s.H.D. Betz, *The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri*, in: B.F. Meyer-E.P. Sanders (Eds.), *Jewish and Christian Selfdefinition 3: Selfdefinition in the Greco-Roman World*, Philadelphia 1982, 164.

⁵⁷ Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 123 (§ 77).— Das minimalisierende Abwerten der Rolle des Mithras und der damit verbundenen mithrischen Einflüsse in dieser Partie durch Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* 133 ist ebenso unberechtigt wie die Spekulationen Dieterichs über das Vorliegen eines praktizierten Mysteriums.

⁵⁸ Vgl. hierzu schon P. Perdrizet, *Isopséphie*, REG 17, 1904, 356.

⁵⁹ Meyer, *The Mithras-Liturgy* 2/3.4/5. Vgl. Dieterich, *Abraxas* 58-59. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 184-185.

⁶⁰ Vgl. H. Lewy-M. Tardieu, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978², 18-22 (Aion als unsichtbare Sonne des Empyreum im chaldäischen System).

⁶¹ V.F. Vanderlip, *Mithras and Sol: A Problem of Identity*, CEA 8, 1978, 187-188.

(S. 6) herangezogenen Passage IV 2196 (ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων),⁶² hat H. Leisegang vor längerem besonders betont, indem er dessen Bezug zu den vier Winden, den vier Weltgegenden und den vier Jahreszeiten aufwies; dabei griff er vor allem auf PGM IV 437–442 (T 110) zurück,⁶³ A. Dieterich zufolge aus orphischer Anschauung abgeleitet.⁶⁴ Die daraus ersichtliche Herrschaft über die Elemente, auch von der 'Mithrasliturgie' hervorgehoben (PGM IV 715–716 T 109),⁶⁵ wirft Licht auf den eigentümlichen Eingang des Stückes, eine hyperbolische, auf Helios weisende Apostrophe der vier Elemente (IV 489–495 T 109). Die aionische Zuständigkeit für Werden und Vergehen, die Ordnung der στοιχεῖα und ihres welterhaltenden Wirkens über eine viergeteilte Gliederung des Jahres hin machen des Menschen Geburt und Wiedergeburt im Verein der Grundkräfte (IV 501–516) verständlich und rechtfertigen für Helios angesichts seiner Epiphanie als junger, schöngestalteter, feuerhaariger, mit weißbrotem Gewand bekleideter und mit feurigem Kranz geschmückter Gott (IV 635–639 T 109) die aufhöhenden Titel 'Großmächtiger, Großherrschender, König, Größter der Götter, Helios, Herr des Himmels und der Erde, Gott der Götter' (IV 640–642 T 109), an anderer Stelle bis zum ultimativen Niveau des kosmischen Allherrschers gesteigert (IV 1600–1605 T 111).⁶⁶

Dieses Niveau erhält zudem noch schärfere Konturen durch eine weitere, gleichsam superiore, die vorangegangene noch überbietende Epiphanie des solaren Gottes, welche nun die andere Seite seines einleitend onomastisch gekennzeichneten Doppelaspekts (Helios-Mithras) zur Geltung bringt. Nach der oben erwähnten Begrüßung

⁶² Vgl. A.D. Nock, A Vision of Mandulis-Aion, HThR 27, 1934, 84. Merkelbach, Abrasax 3, 219 (zu PGM XIII 582 Αἰὼν Αἰώνος).

⁶³ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae I, 86. Leisegang, ErJb 7, 191.195. Vgl. M. Zepf, Der Gott Αἰὼν in der hellenistischen Theologie, ARW 25, 1927, 230–231.—Zu den zum Teil buchstabenmystischen Zauberworten s. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 42.

⁶⁴ Dieterich, Abrasax 50; vgl. 48–49.

⁶⁵ Vgl. zu den philosophischen Voraussetzungen der hier involvierten Elementenlehre A. Delatte, Études sur la magie grecque I. Sphère magique du Musée d'Athènes, BCH 37, 1913, 265–268, der aber 267 fälschlich annimmt, es seien mit δέσποτα ὕδατος, κατάρχα γῆς, δυνάστα πνεύματος die einzelnen Genien der Elemente gemeint.—Mißverstanden auch von Dieterich, Abrasax 57.

⁶⁶ Vgl. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste I, 296–300. —Zum Symbol der Weltkugel in der Hand des Helios (bzw. des Mithras) auf mithrischen Monumenten s. Vanderlip, CEA 8, 187.189.—Zur kosmischen Siebenzahl und zur Himmels-sphäre s. Delatte, BCH 37, 253–254.

der sieben Polherrscher erfolgt, gewissermaßen als krönender Gipfel des Aufttritts der jünglinghaften himmlischen Achsenwächter, die Herabkunft ihres Herrn unter eindrucksvollen kosmokinethischen, meteorischen und seismischen Begleitumständen: 'Wenn sie (d.h. die Polherrscher) aber hier und da in Reih und Glied sich (dir) entgegenstellen, blicke in die Luft, und du wirst sehen, wie Blitze herabfahren und Lichter erglänzen und die Erde erbebt und wie ein Gott herabkommt, von übergewaltiger Größe, mit einem leuchtenden Antlitz, jugendlich, goldhaarig, in weißem Gewand und mit goldenem Kranz und in weiten (persischen) Hosen, haltend in der Rechten das goldene Schulterblatt eines Rindes, welches ist das Bärenstirn, das den Himmel bewegt und wieder umwendet, stundenweise den Pol hinauf- und hinabwandelnd. Dann wirst du aus seinen Augen Blitze und aus seinem Körper Sterne entspringen sehen' (IV 694–705 T 109).⁶⁷ Die Ähnlichkeit mit der vorhergegangenen Beschreibung des dem magischen Initianden erscheinenden Helios ist unverkennbar und auch so beabsichtigt; andererseits sind die speziellen Merkmale des Mithras, wie sie schon A. Dieterich verifiziert hat,⁶⁸ ebenfalls nicht zu überschen: Neben den charakteristischen Bekleidungs- und Schmuckdetails der ἀναξυρίδες und des χρυσοῦς στέφανος (Helios trägt demgegenüber einen 'feurigen Kranz') tritt vor allem die für den Mithraskult typische Stiersymbolik vor Augen, erstens durch das mit dem Bärenstirn (Ἄρκτος) identische goldene Rindschulterblatt in der Hand des Gottes (IV 700),⁶⁹ zweitens durch die Stiergesichtigkeit der sieben Polherrscher (IV 675), drittens durch das langanhaltende stierhafte Brüllen (IV 705–707 T 109) als Reaktion des Mysten auf die Epiphanie.

Die Heptas der stierköpfigen Polherrscher entspricht im übrigen ebenso der Anzahl der Einzelsterne des Bärenstirns wie die zuvor genannte Schar der sieben schlangengesichtigen Jungfrauen, der

⁶⁷ Meyer, *The Mithras-Liturgy* 18/19. Vgl. F. Saxl, *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1931, 84–85. G. Widengren, *Aspetti simbolici di templi e luoghi di culto*, Numen 7, 1960, 22. W. Fauth, *Arktos in den griechischen Zauberpapyri*, ZPE 57, 1984, 96.—Verfehlte Deutung und daher auch gegenstandslose Einwände bei Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* 132 Anm. 4.

⁶⁸ Dieterich, *Abraxas* 106. Vgl. Schwartz, *Cautes and Cautopates* 414–415.

⁶⁹ R. Beck, *Interpreting the Ponza Zodiac*, JMS 2, 1977/78, 120–121, 127–131. — Archäologische Testimonien bei L.R. Gordon–J.R. Hinnels, *Archaeological Report*, JMS 2, 1977/78, 213–219. Vgl. Gundel, *Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri* 186.

‘Schicksalsgöttinnen des Himmels’ mit ihren goldenen Szeptern (IV 662–665 T 109).⁷⁰ Auch die Schlange ist ein Symboltier des Mithraskults;⁷¹ es bedarf also nicht unbedingt einer Anknüpfung an Ägyptisches,⁷² speziell an die ‘sieben Lichtjungfrauen’ der gnostischen Pistis Sophia,⁷³ zumal die Siebenzahl in Verbindung mit dem Phänomen des uranischen Tores (die beiden Heptaden kommen offenbar aus der Tiefe der geöffneten himmlischen Türen hervor)⁷⁴ durch die κλίμαξ ἐπτάπυλος⁷⁵ des esoterischen Aufstiegs im Rahmen der Mithrasmysterien hinreichend repräsentiert ist.⁷⁶ Ob man nun bei der

⁷⁰ Meyer, *The Mithras-Liturgy* 14/15. — Zum Stellenwert astrologischer und fatalistischer Merkmale in der ‘Mithrasliturgie’ und in den Zaubertexten allgemein s. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* 160 165. Vgl. ferner Merkelbach, *Abraxas* 3, 243.

⁷¹ M.J. Vermaseren, *Mithras*, Stuttgart 1965, 55. J.R. Hinnels, *The Iranian Background of Mithraic Iconography*, in: *Hommage universel à Iran* (Acta Iranica 1), Téhéran-Liège-Leiden 1974, 244–245. — Zur Sonnenbeziehung der Schlange (Macr. sat. 1, 20, 3) s. Beck, *JMS* 2, 107–108. Orphische Hintergründe vermutet R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* 2, München 1910, 426–439.

⁷² Die ‘sieben Hathoren’, Töchter des ägyptischen Sonnengottes Re (J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts* [Nisaba 9], Leiden 1978, 1 nr. 1. 78 nr. 108), an die Th. Hopfner (*Orientalisch-Religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri*, *ArOr* 3, 1931, 138) und H. Bonnet (*Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 282) denken, können kaum schlangengesichtig gewesen sein. R.K. Ritner bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 51 n. 91 verweist demgegenüber auf die schlangengesichtige Schicksalsgöttin Rnnwtet (Thermutis). — Hinsichtlich der Siebenzahl kann die Ἰσις ἐπτάστολος (Hippolyt. ref. 5, 7, 23. Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, Bonn 1927, 435. F. Dunand, *Le culte d’Isis dans la basin oriental de la Méditerranée* 3 [EPRO 26, 3], Leiden 1973, 64 u.n. 1. M. Marcovitch, *The Isis with Seven Robes*, *ZPE* 64, 1986, 295–296) nicht unmittelbar herangezogen werden. — Zur Siebenzahl in Altägypten s. allgemein J.-C. Goyon, *Nombre et Univers: Reflexions sur quelques données numériques de l’arsenal magique de l’Égypte pharaonique*, in: A. Rocatti-A. Siliotti (Eds.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano 1987, 57–76.

⁷³ Pistis Sophia 112.128 (τσαωφε ἀπαρθενης ἀποποειν). C. Schmidt-V. Mac Dermott, *Pistis Sophia* (NHS 9), Leiden 1978, 290.325. Vgl. Dieterich, *Abraxas* 104–107.

⁷⁴ Vgl. zum Phänomen der Öffnung und Schließung des kosmischen Tores H.J. Klimkeit, *Das Tor als Symbol im Manichäismus*, in: *A Grean Leaf. Papers in Honour of Professor J.P. Asmussen* (Hommages et Opera Minora 12), Leiden 1988, 367–375.

⁷⁵ Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* 88–89.183. C.N. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala 1940, 41–42. H. Koller, *Die Jenseitsreise: ein pythagoreischer Ritus*, *Symbolon* 7, 1971, 52 u.Anm. 21. Fauth, *AKG* 56, 290.

⁷⁶ L.R. Gordon, *The Sacred Geography of a Mithraeum: the Example of Sette Sfere*, *JMS* 1, 1976, 127–140. R. Beck, *Sette Sfere, Sette Porte and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173*, in: *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 519–529. W. Fauth, *Platon Mithriacus oder Mithras Platonius? Art und Umfang platonischer Einflüsse auf die Mithras-Mysterien*, *GGA* 236, 1984, 43. Vgl. R.McL. Wilson, *Gnosis and the Mysteries*, in: R. van den Broek-M.J. Vermaseren (Eds.),

Verteilung der beiden besagten Heptaden auf den Kleinen und den Großen Bären der Argumentation Dieterichs folgt oder nicht⁷⁷ – sicher ist jedenfalls, daß Mithras aufgrund seiner Suprematie über die männliche und die weibliche Siebenzahl von kosmischen Ordnungshütern und Schicksalslenkern, desgleichen aufgrund seiner Macht über die Elemente der Natur (IV 715–716; s.o.S. 12) – wie zuvor Helios – die Position eines θεὸς μέγιστος innerhalb der diesseitigen, von elementaren Potenzen, siderischen Abläufen und arithmetischen Strukturmustern bestimmten Welt zugewiesen bekommt. So sieht der mystisch-magische Adept den Helios auf vorgeschriebener Bahn zum Pol hinaufwandeln (IV 655–657), die sieben Schlangenjüngfrauen sind die Wächterinnen der vier Weltsäulen (IV 670),⁷⁸ die stiergestaltigen Polherrscher treiben auf Befehl (ihres Herrn Helios-Mithras) die sich drehende Himmelsachse (IV 680–681) und Mithras schließlich hält in seiner Rechten das durch sein Wandeln am Pol den Himmel im Zyklus von Raum und Zeit bewegende Bärengestirn (IV 700 T 109).⁷⁹

Das Verhältnis zwischen Helios und Mithras stellt sich in den mithrischen Dokumenten bekanntermaßen unterschiedlich dar.⁸⁰ Zunächst einmal sind die beiden Gottheiten von ihrer religionsgeschichtlichen Provenienz her, wenngleich wesensverwandt,⁸¹ personal eindeutig getrennt.⁸² Das bestätigen sowohl die Inschriften (DEO

Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel (EPRO 91), Leiden 1981, 455. P.J. Sijpesteijn, Eine neue mithrische Gemme, ZPE 64, 1986, 123–124 u. Abb.

⁷⁷ Vgl. F. Boll, Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder, Leipzig 1903, 163 Anm. 3. Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse, Berlin 1914, 21–22.

⁷⁸ Zu den vier Weltsäulen s. Iren. adv. haer. 3, 11, 8. A.M. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 1, Bruxelles 1931, 68. 2, Bruxelles 1931, 180. Peterson, Εἰς θεός 248 Anm. 4. D. Kurth, Den Himmel stützen. Die 'Tw3pt'-Szenen in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche, Brüssel 1975, 90.98. W. Fauth, Arbath Jao. Zur mystischen Vierheit in griechischen und koptischen Zaubertexten und in gnostischen oder apokryphen Schriften des christlichen Orients, OC 67, 1983, 86 u. Anm. 138.

⁷⁹ Meyer, The Mithras-Liturgy 16/17.18/19. Zu Einzelheiten s. Beck JMS 2, 120–126. Fauth, ZPE 57, 95. – Zum darin implizierten Kosmosmodell und zum Bärengestirn im besonderen s. Gundel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri 59–64.78–82. Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 189.192.

⁸⁰ Saxl, Mithras 53.55.74–75.89–91. E. Will, Le relief culturel romain, Paris 1955, 358–359 fig. 68.69. 386.388.398.400.407.420–421.

⁸¹ Vgl. F. Scialpi, Mitra nel mondo naturale, in: Mystera Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 829–837. U. Bianchi, La tipologia storica dei misteri di Mithra, ANRW II 17, 4 Berlin-New York 1984, 2123.

⁸² G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala-Leipzig 1938, 95.128.

INVICTO MITHRAE ET SOLI SOCIO)⁸³ als auch die Bild-
denkmäler des Mithrazismus noch weitgehend; auf ihnen liegt die
rangmäßige Priorität bald bei Helios-Apollon als dem Auftraggeber
des Mithras, bald bei diesem als dem Initiator des Helios-Sol im
Rahmen ritueller Einweihungs- und Erhöhungsszenen;⁸⁴ dann wieder
wird der Eindruck erzeugt, daß sich beide gleichrangig, ihre Freund-
schaft oder Kultgemeinschaft demonstrierend gegenüberstehen oder
bei der Kommunion des mystischen Mahles miteinander vereint sind.⁸⁵
Schließlich löst sich die aus einer Wesensähnlichkeit der beiden Götter⁸⁶
entspringende primäre Rivalität dergestalt auf, daß Mithras mit dem
feurigen Gespann des Helios oder zumindest im Sog von dessen stür-
mischer Auffahrt zum Firmament den Ascensus der Himmelsreise
vollzieht.⁸⁷ Die in der persisch-baktrischen Religion des Kušanreiches,⁸⁸

G. Morgenstierne, *Early Iranic Influence upon Indo-Aryan*, in: *Hommage universel à Iran* (Acta Iranica 1), Téhéran-Liège-Leiden 1974, 278. H.W. Bailey, *The Second Stratum of the Indo-Iranian Gods*, in: J.R. Hinnels (Ed.), *Mithraic Studies 1*, Manchester 1975, 18 n. 36. B. Schlerath, *Mithra*, in: *Wörterbuch der Mythologie 4*, Stuttgart 1974 1982, 397. Vgl. zur Problematik zuletzt J. Ries, *Le culte de Mithra en Iran*, ANRW II 18, 4, Berlin-New York 1990, 2750–2751.2767.

⁸³ L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO 11), Leiden 1968, 236.

⁸⁴ Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* 120. Vanderlip, CEA 8, 189.

⁸⁵ Vanderlip, CEA 8, 186–188. F.J. Bull, *The Mithracum at Caesarea Maritima*, in: *Études Mithriaques* (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 82. R. Turcan, *Note sur la liturgie mithriaque*, RHR 194, 1978, 147–157. M. LeGlay, *La ΔΕΞΙΩΤΙC dans les mystères de Mithra*, in: *Études Mithriaques* (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 279–303. Vgl. G. Lease, *Mithraism and Christianity*, ANRW II 23, 2, Berlin-New York 1980, 1311–1312. Fauth, GGA 236, 42.

⁸⁶ Zur lichthaft-solaren Natur des Mithra s.W. Wili, *Die römischen Sonnen-gottheiten und Mithras*, ErJb 10, 1943, 148 149.152–154. G. Azarpay, *Iranian Divinities in Sogdian Painting*, in: *Monumentum H.S. Nyberg I* (Acta Iranica 4), Téhéran-Liège-Leiden 1975, 27–28. J. Kellens, *Le bras de Miθra*, in: *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 703–716. Fauth, GGA 236, 41 42.

⁸⁷ Vermaseren, *Mithras* 75–84 Abb. 30 37. S.J. Saprykin, *A Gold Plaque from Gorgippia*, VDI 163, 1983, 68–78 (Helios-Mithras auf der Sonnenquadriga, von astralen Symbolen umgeben).

⁸⁸ M.J. Vermaseren, *Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae* 1, The Hague 1956, 45–46 (nr. 1–6). U. Monneret de Villard, *Le monete dei Kushana e l'impero romano*, *Orientalia* NS. 17, 1948, 228. H. Humbach, *Die Götternamen der Kušan-Münzen*, ZDMG 111, 1961, 476. *Baktrische Sprachdenkmäler* 1, Wiesbaden 1966, 79.99 (αμιοαμανο MIOYPO 'der sonnengleiche Mihr' [= Mithras]). J.M. Rosenfield, *The Dynastic Art of the Kushans*, California 1967, 81–82.192–195 nr. 115 123. H. Humbach, *Mithra in the Kušāna-Period*, in: *Mithraic Studies 1*, Manchester 1975, 135 141. D.W. MacDowall, *The Role of Mithra among the Deities of the Kušāna Coinage*, in: *Mithraic Studies 1*, Manchester 1975, 142–150. A.H. Dani, *Mithraism and Maitreya*, in: *Études Mithriaques* (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 92. D.W. MacDowall, *Sol Invictus and Mithra*, in: *Mysteria*

im Herrscherkult von Kommagene⁸⁹ und in der Szenerie der sasanidischen Felsreliefs von Taq-i Bustan,⁹⁰ vor allem aber im synkretistischen Klima der Mysterien aufgekommene Neigung zu einer auch prosopographisch faßbaren Personalunion Sonnengott-Mithras⁹¹ hat zu der Ausbildung der Formel Mithras Sol Invictus (Nabarzes) geführt.⁹² Das dem lateinischen Invictus adäquate Nabarzes⁹³ geht,

Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 561–563. M.L. Carter, Mithra on the Lotus, in: Monumentum G. Morgenstierne (Acta Iranica 21), Leiden 1981, 76–77. J.K. Choksy, Gesture in Ancient Iran and Central Asia I: The Raised Hand, in: Iranica Varia. Papers in Honor of Professor Ensan Yarshater (Acta Iranica 30), Leiden 1990, 34 fig. 9.10.

⁸⁹ Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae 1, 54–57 (nr. 32). Wili, ErJb 10, 150. H. Waldmann, Die kommagenischen Kulturreformen unter König Mithridates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I. (EPRO 34), Leiden 1973, 61–64, 148–149, 165–172. Ch. Elsas, Mithra, in: Wörterbuch der Mythologie 4, Stuttgart 1974–1982, 400. J. Duchesne Guillemin, Iran and Greece in Commagene, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 189–198–199. Rosenfield, The Dynastic Art of the Kushans 166. F.K. Dörner, Mithras in Kommagene, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 123–133. Vgl. Fauth, GGA 236, 39.

⁹⁰ F. Justi, The Life and Legend of Zarathustra, in: Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in Honour of Dastur P.B. Sanjana, Straßburg 1904, 157. F. Göbl, Sasanidische Numismatik, Braunschweig 1968, 63 u.pl. II. R.N. Frye, Mithra in Iranian Archaeology, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 207–208. Carter, Mithra on the Lotus 74–75.

⁹¹ Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae 1, 347–348 (Ind.). 2, The Hague 1960, 422–423 (Ind.). M. Collinet-Guérin, Histoire du nimbe, Paris 1961, 178–180. W. Fauth, Mithras, KIP 3, 1969, 1362. D.W. MacDowell, Mithra's Planetary Setting in the Coinage of the Great Kushans, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 305–315. G. Gnoli, Sol Persice Mithra, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 725–740. Vgl. M.L. Chaumont, Le culte de la déesse Anāhitā (Anahit) dans la religion des monarques d'Iran et d'Arménie au I^{er} siècle de notre ère, JA 253, 1965, 170 (Zeus Megistos, Apollon-Helios, Artemis-Athena auf Votivinschriften von Persepolis reflektieren die achaemenidische Trias Ahura Mazda, Mithra und Anahita). Vanderlip, CEA 8, 190–191. H. Humbach, Mithra in India and the Hinduized Magi, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 229–239. R. Merkelbach, Mithras, Königstein i.T. 1984, 223.—Das paradoxe Moment von personaler Einheit und Duplizität betont R. Beck, Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras (EPRO 109), Leiden 1988, 48–49.

⁹² Campbell, Mithraic Iconography and Ideology 211–212. Halsberghe, The Cult of Sol Invictus 37. C.L. Baluta, Le Mithriacisme dans l'épigraphie de la Dacie, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 2–4. Clauss, Athenaeum 78, 427–428, 434–439. Vgl. M. Speidel, Parthia and the Mithraism of the Roman Army, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 483. MacDowell, Sol Invictus and Mithra 566–567.

⁹³ F. Cumont, Textes et monuments de les mystères de Mithra 2, Bruxelles 1896, 179 (nr. 585 Ἡλῖος Μίθρας ἀστροβροντο δαίμονι Ναβαρδῆ).—Die Zweifel an der Echtheit des Dokuments sind bisher nicht hinreichend begründet.—S. andererseits die Reihungen bei Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis

wie schon J. Markwart und R.C. Zaehner festgestellt haben und M. Schwartz neuerdings bestätigt hat, auf ap. nā(r)bṛzah 'hoher bzw. großer Mann' (d.h. 'Held') zurück.⁹⁴ Mithra-Mithras erhält das Attribut awest. barəz-, bərəzi 'hoch' (vgl. den PN Bardija, gräzisiert Σμέρδης)⁹⁵ bereits zu jungawestischer Zeit in der dualischen Bildung miθra ahura bərəzanta ('Mitra und Ahura, die beiden Großen'),⁹⁶ und die baktrische Kaniška-Inschrift von Surkh-Kotal bringt den Königstitel βορζομουρο πουρο ('Sohn des hohen Mihr' = Mitra-Mithras),⁹⁷ sasanidische Siegel die Anrede bwrz mtrj ('hoher Mitra').⁹⁸

Die griechischen Zauberpapyri reflektieren—außerhalb der 'Mithrasliturgie'—dieses sprachliche und typologische Indiz im Papyrus London-Leiden (PGM XIV 4–5 T 112), wo es heißt: '(Ich rufe dich an) . . . den großen Gott Barza bubarza narzazuza barzabuzath Helios',⁹⁹ indem das iranische Mithras-Appellativ na(r)barza nach magischer Manier mit dem griechischen Wort βου(ς) 'Rind' gekoppelt und anagrammatisch variiert an Helios angeschlossen ist,¹⁰⁰

Mithriacae 2,237 (nr. 1790 Invicto Mithrae Nabarze). 324 (nr. 2153 S(oli) I(nvicto) N(abarze) M(ithrae)).

⁹⁴ J. Markwart, Das erste Kapitel der Gatha ūštavaiti (Orientalia 50), Roma 1930, 12 (ap. *nā-brzā^h 'erhabener Held'). R.C. Zaehner, Postscriptum to Zurvan, BSOAS 17, 1955, 240 (nā bərəzō 'the great male'). Schwartz, Cautes and Cautopates 422–423. Zu aw.-ap.na(r) 'Mann' s.W. Brandenstein-M. Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, Wiesbaden 1964, 150. Vgl. W. Hinz, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen (Göttinger Orientforschungen III.R. Iranica 3), Wiesbaden 1975, 173–174.

⁹⁵ Brandenstein-Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 110. Vgl. Hinz, Altiranisches Sprachgut 171.

⁹⁶ Schlerath, Mithra 396.

⁹⁷ Humbach, Baktrische Sprachdenkmäler 1, 97–98. Vgl. MacDowall, The Role of Mithra 135–141.

⁹⁸ Frye, Mithra in Iranian Archaeology 210.

⁹⁹ Vgl. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 326–327 (§ 206–207). Fauth, OC 67, 102. ZPE 57, 94–95.

¹⁰⁰ Βαρζα (auch PGM IV 2919) wie Nabarza zu dem auch in den gräzisierten iranischen Personennamen Ναβαρζανης (Diod. bibl. hist. 17, 74, 1), Μιθοβαρζανης (*Miθra-brzāna-), Σατιβαρζανης (Š(y)āti-b(a)rdāna-) (Diod. bibl. hist. 17, 74, 1.15, 91, 5. F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1895 [Hildesheim 1963]) vorliegenden ap.*b(a)rza, j.aw.barəz- 'hoch'. Vgl. Ch. Bartholomae, Altpersisches Wörterbuch, Straßburg 1904, 949–950. E. Benveniste, Titres et noms propres en Iran ancien, Paris 1966, 89.98 u.n. 1. M. Mayrhofer, Onomastica Persepolitana (SÖAW Phil.-Hist. K1.281, 1), Wien 1973, 207 (8.1171) 219 (8.1351) 231 (8.1516). Iranisches Personen-namenbuch, Wien 1977, 31–32 (nr. 83–85). Hinz, Altiranisches Sprachgut 68. R. Schmitt, Die theophoren Eigennamen mit altiranisch *MIθRA, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 401–402.—Der bei R. Merkelbach-M. Totti (Hrsg.), Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Band 2: Gebete (Fortsetzung) (Papyrologica Coloniensia 17, 2), Opladen 1991, 119

während es PDM Suppl. 186 mit Mithra verbunden erscheint (Mithra A . . . Barsa Thōmi).¹⁰¹ Auf der anderen Seite belegen sie, analog zu Votivinschriften römischer Mithraeen an ZEUS HELIOS MEGAS MITHRAS ANEIKETOS,¹⁰² die synkretistische Verschmelzung von Mithras und Helios (PGM III 462 T 113) zum solaren Allherrscher¹⁰³ durch Kombination mit anderen pantheistisch disponierten Göttern (PGM V 5-7 T 114)¹⁰⁴ nebst dem dreifachen appellativischen Zusatz *Μελιούχε, Μελικέρτα, Μελιγενέτωρ*¹⁰⁵ zwecks Hervorhebung der kathartischen und konservierenden Wirkung des Honigs und des psychometamorphotischen Symbolwerts der Biene in der mithrischen Mysterienweihe.¹⁰⁶ Über die Brücke der Akkumulation von mehr oder minder einhellig solar interpretierbaren Gottgestalten¹⁰⁷ gelangt man nun auch wieder an den hier gewählten Ausgangspunkt der orphischen Theologie zurück; denn der Cippus des Mithraeums der römischen

referierte Deutungsvorschlag von F. Cumont und Th. Hopfner ('Strahlendes Licht') hat sich damit erledigt.

¹⁰¹ J.H. Johnson, *Louvre E 3228. A Demotic Magical Text*, *Enchoria* 7, 1977, 74. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 330.

¹⁰² Vermaseren, *Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae* 1, 192 (nr. 473.474). Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* 305.

¹⁰³ Vgl. J. M. Faraminan Gilbert, *Culto e misterios de Mitra en Roma. Reflexions sobre el simbolo del pacto y de la luz*, *Sodalitas* 2, 1981, 33-47.

¹⁰⁴ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 180. Peterson, *Εἰς θεός* 239. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* 145. Fauth, *Vespasian in Alexandria und Sarapis* 205. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders* 32-34.

¹⁰⁵ *Μελιούχος* ('der Honig hat'), *Μελικέρτης* ('Honigschneider'), *Μελιγενέτωρ* ('Honigerzeuger'). Vgl. PSI 1, 28, 57. R.W. Daniel-F. Maltomini (Eds.) *Supplementum Magicum I* (*Papyrologica Coloniensia* 16, 1), Opladen 1990, 137 (nr. 42, 57 *Ἦλιε μελιούχε μελικέρτα μελιγενέτωρ*). 152. Die von Ch. Harrauer, *Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in den griechischen synkretistischen Zaubertexten* (WS Bh. 11), Wien 1987, 70-72.80-92 vorgetragenen Etymologien dieser drei Epitheta sind nicht annehmbar. Vgl. H.J. Thissen, *Etymogeleien*, *ZPE* 73, 1988, 304. S. ferner G. Casadio, *Sincretismo magico ellenistico o nuova religione?* A proposito di un recente studio sui testi magici greci, *Orpheus NS.* 11, 1990, 118-125, bes. 122-123.---Auch die wohlwollende Rezension des Buches durch J. Gwyn Griffiths, *CR NS.* 39, 1989, 62-63 vermag die Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten nicht zu kaschieren.

¹⁰⁶ Dieterich, *Eine Mithrasliturgie 170-171*. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* 309-310 (zu Porphyr. de antr. 15). R. Turcan, *Mithras Platonius* (EPRO 47), Leiden 1975, 68-71. Beck, *JMS* 2, 133-134. Fauth, *GGA* 236, 46-48. Merkelbach, *Mithras* 105.---Vgl. zur kathartischen Funktion des Honigs im magischen, auf den Sonnengott bezogenen Ritual C. Römer-H.J. Thissen, *Eine magische Anrufung in koptischer Sprache*, *ZPE* 84, 1990, 176/177 (3-4). 178-179. S. ferner H. Chouliara-Raios, *L'abeille et le miel en Égypte d'après les papyrus grecs*, *Ioannina* 1989, 61.

¹⁰⁷ Vgl. Dieterich, *Abraxas* 55-56. M. Clauss, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990, 153-163.

Caracalla-Thermen trägt die Aufschrift EIS ZEUS MITHRAS HELIOS KOSMOKRATOR ANEIKETOS,¹⁰⁸ was an die pantheistisch gefärbten orphischen Zeus-Hymnen (Orph. fr. 168.169.248 K.) heranzuführt,¹⁰⁹ und die dritte Inschrift des Mithraeums vom Aventin hat die Namenfolge ZEUS HELIOS MITHRAS PHANES,¹¹⁰ was zum ersten das orphisch geprägte Relief des geflügelten, donnerkeilbewehrten Mithras-Phanes zu Modena ins Gedächtnis ruft,¹¹¹ der als Polherrscher und Kosmokrator den luminösen Stab der Weltachse in der Hand hält,¹¹² die beiden Hälften des orphischen Welteis als Teile des Kosmos zu Häupten und zu Füßen hat und zudem vom Band des Tierkreises, von den vier Winden und von den theriomorphen Kennzeichen des Allgottes und kosmischen Flötenbläusers Pan eingerahmt wird;¹¹³ zum zweiten aber stellt sich der Bezug zu der magischen Beschwörung des Phanes Protogonos im Pariser Zauberpapyrus (IV 1747–1805 T 115) her.¹¹⁴

¹⁰⁸ Cumont, CRAI 1919, 313–320. Vermaseren, *Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae* 1, 190 (nr. 463). Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* 235. L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (RVV 28), Berlin 1969, 196 (nr. 389). Vgl. Peterson, Εἰς Θεός 238 239. P. Schmitt, *Sol Invictus. Betrachtungen zur spätrömischen Religion und Politik*, *ErJb* 10, 1943, 250–251. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa* 173 u.n. 123 (Inschrift von Dura-Europos). Chirassi Colombo, *Sol Invictus o Mithra* 652 654.660 669. Versnel, *Ter Unus* 234 n. 142.

¹⁰⁹ Kern, *Orphicorum Fragmenta* 201–202.207.265. Vgl. Bianchi, *SMSR* 28, 130–131.

¹¹⁰ Vermaseren, *Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae* 1, 192 (nr. 475). Levi, *Hesperia* 13, 300–301. Bianchi, *SMSR* 28, 117. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* 305. M. Guarducci, *Il graffito Natus Prima Luce nel Mitreo di Santa Prisca*, in: *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 160–162. Vgl. West, *The Orphic Poems* 253. Fauth, *OC* 67, 98. Clauss, *Athenaeum* 78, 430–431. Mithras 78.

¹¹¹ Bianchi, *SMSR* 28, 117–118. G. Sfameni Gasparro, *I Mitraismo: Una struttura religiosa fra 'Tradizione' e 'Invenzione'*, in: *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 369–370. West, *The Orphic Poems* 253–254. Vgl. Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes* 469–470.

¹¹² Fauth, *AKG* 56, 291.293. Vgl. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* 96.98. 100–101. G. Ristow, *Zum Kosmokrator im Zodiacus. Ein Bildvergleich*, in: M.B. de Boer-T.A. Edridge (Eds.), *Hommages à M.J. Vermaseren* 3 (EPRO 68, 3), Leiden 1978, 985–987.

¹¹³ Vermaseren, *Mithras* 100–101. Vgl. F. Cumont, *Mithra et l'Orphisme*, *RHR* 109, 1934, 63–72. Levi, *Hesperia* 13, 299–300 fig. 16. M.P. Nilsson, *The Syncretistic Relief of Modena*, *SO* 24, 1945, 1–7. Bianchi, *SMSR* 28, 115–116. H.G. Gundel, *Imagines Zodiaci. Zu neueren Funden und Forschungen*, in: M.B. de Boer-T.A. Edridge (Eds.), *Hommages à M.J. Vermaseren* 1 (EPRO 68, 1), Leiden 1978, 442 u. Abb. 1. (Zodiakos von Hatra). Merkelbach, *Mithras* 226–227. Clauss, *Mithras* 171–173 Abb. 123.

¹¹⁴ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 128.

Um diesen Passus angemessen beurteilen zu können, muß man sich zunächst vergegenwärtigen, daß sein unleugbar orphischer Tenor¹¹⁵ hier unter das Vorzeichen der magischen Fixierung des Eros (IV 1730–1735 T 115) gesetzt ist, somit an der Gestalt des archaisch-präkosmischen Flügelwesens der Orphik (Eros-Phanes-Protogonos)¹¹⁶ zum Teil andere Seiten und Tönungen in den Vordergrund treten als das unter dem solaren Aspekt der Fall war. Doch sind sowohl die Eigentümlichkeiten der uranfänglichen Zeugung (IV 1747) und zoogenetischen Initiative (IV 1752–1755) als auch die der Erschaffung des Alls (IV 1757) und des harmonischen Zusammenhalts der Welt (IV 1756) ebenfalls bei dem orphischen Helios-Apollon begegnet und lassen sich einfügen in das übergeordnete Wirkungsspektrum des goldgeflügelten (IV 1758), kosmosumspannenden (IV 1750) und daher unermesslichen (IV 1753) orphischen Urgottes mit seiner paradoxen altersmäßigen Polarität 'Kind—Greis' (IV 1785), der als 'Erstentstandener' (IV 1758) und 'Ersterschienener' (IV 1795) den lichthaften Phanes (IV 1783–1785)¹¹⁷ wie den dunklen, heimlichen Eros (IV 1759.1764) in sich enthält. So sagen es die orphischen Fragmente (Orph. fr. 1.54.73.74.82.85 K.),¹¹⁸ und der orphische Hymnos auf Protogonos (nr. 6) gibt—entsprechend den Formulierungen des Zauberpapyrus—den hellen, lichthaften wie den dunklen, kryptischen Konturen des Allerzeugers und Allerhalters gleichermaßen Raum (Hymn. Orph. 6, 1–6 T 116).¹¹⁹

Wenden wir uns wieder der 'Mithrasliturgie' zu, so bleibt noch

¹¹⁵ Vgl. Dieterich, Abraxas 132–133.

¹¹⁶ H. Wagenvoort, *De Ausonio poeta doctrina orphica imbuto*, in: Studi G. Cataudella, Catania 1972, 587–590 (mit unwahrscheinlicher Etymologie von Φάνης). L.J. Alderink, *Creation and Salvation in Ancient Orphism* (American Classical Studies 8), Ann Arbor/Mich. 1981, 45–46. West, *The Orphic Poems* 202–207. Vgl. M. Edwards, *Gnostic Eros and Orphic Themes*, ZPE 88, 1991, 39. Zum präkosmischen Eros s.A. Savić Rebac, *Kallistos*, WS 55, 1937, 205–206. W. Fauth, *Eros*, KIP 2, 1967, 361–362 (Lit.).

¹¹⁷ Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* 95–96.98.

¹¹⁸ Kern, *Orphicorum Fragmenta* 80.130–131.151–152.155–156.157–158. Vgl. M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5), Paris 1974, 148–149. C. Calame, *Éros initiatique et la cosmogonie orphique*, in: Ph. Borgeaud (Ed.), *Orphisme et Orphée*. En l'honneur de Jean Rudhardt, Genève 1991, 227–247.

¹¹⁹ G. Casadio, *Antropologia orfico-dionisiaca nel culto di Tebe, Corinto e Sicione*, in: *Atti della V settimana di studi 'Sangue et Antropologia, Riti e Culto'*, Roma 26 novembre–1 dicembre 1984, Roma 1987, 221–222. Vgl. M. Marcovich, *Phanes, Phicola and the Sethians*, JThS NS. 25, 1974, 447.451 (zu Hippolyt. ref. 5, 20, 6–8). Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos* 134.

der auffällige Umstand festzuhalten, daß sie während des Gebets an Helios¹²⁰ zweimal unmittelbar nacheinander auf eine offensichtlich dem griechischen Sonnengott übergeordnete göttliche Instanz (vgl. o.S. 5–6) verweist: ‘Melde mich dem höchsten Gott, der dich erzeugt und geschaffen hat’ (IV 643); ‘... dieser Mensch (d.h. der Initiand), heute von dir (d.h. Helios) neu gezeugt ... nach dem Ratschluß des über alle Maßen guten Gottes’ (IV 647–650 T 109).¹²¹ Für A. Dieterich war diese anonyme höhere Instanz—gemäß seiner Gesamtauffassung des Textes—der wenig später (IV 694–705; s.o.S. 13) herabkommende Mithras, wobei er sich auf dessen Rolle als Demiurg und ‘Vater’ berief: ‘Auch Helios, der in unserem Texte der Sohn des Mithras ist und Mittler zwischen ihm und dem Mysten, wird sonst mannigfach πατήρ genannt. Nicht anders wird es zu verstehen sein, wenn in der Liturgie die Sonne (hier als δίσκος bezeichnet) “mein Vater, der Gott” (IV 549 T 109) heißt. Und natürlich ist ja Helios, der Erstling der Geweihten, auch ein πατήρ, wie allezeit im Kult die Höchsten hießen. Bald ist also der Myste gleichermaßen wie Helios von Mithras ‘gezeugt’, Mithras ist sein wie des Helios Vater; bald ist Helios des Mysten Vater und Helios ist eins mit dem Vater: “Ἡλῖος Μίθρας”.¹²²

Die von Dieterich gegebene, ungeachtet der prinzipiellen Möglichkeit solcher Ambivalenzen doch recht verwirrend wirkende Interpretation gründet sich hauptsächlich darauf, daß er den ganzen Vorgang nach dem Schema des bei den Mithrasmysterien sich vollziehenden Aufstiegs über die κλίμαξ ἑπτάπυλος in sieben Stationen unterteilt, mit dem (siebenten) Gebet an den erschienenen Mithras als abschließendem Höhepunkt.¹²³ Zwar hat W. Wili diese Einteilung im wesentlichen kritiklos übernommen,¹²⁴ das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß sich erstens in der ‘Liturgie’ die Aufgliederung in sieben durch die jeweiligen Gebete des Mysten markierte Phasen des Ascensus nur mit einiger Gewalttätigkeit durchführen läßt. Zweitens kennt die einschlägige Überlieferung zwar Mithras als Demiurgen,¹²⁵ es gibt aber keinen Beleg dafür, wonach der jugendliche

¹²⁰ Zur Gebetshaltung in den griechischen Zauberpapyri s. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike* 118–119 (mit Bezug auf PGM III 495–610).

¹²¹ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 94. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* 10/11.12/13. Meyer, *The Mithras-Liturgie* 14/15. Vgl. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* 151.

¹²² Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* 135.

¹²³ *Eine Mithrasliturgie* 89–90.

¹²⁴ Wili, *ErJb* 10, 157–161.

¹²⁵ Porphyry, *de antr.* 6, 24. Vermaseren, *Mithras* 65. C.G. Scibona, *Mithras*

Gott Vater oder Erzeuger des Helios gewesen wäre; das vertrüge sich auch schlecht mit dem allgemein anzutreffenden, gerade von der 'Mithrasliturgie' besonders nachdrücklich realisierten Konzept einer zwillingshaften Ähnlichkeit der beiden Götter. Drittens ist, wie M.J. Vermaseren richtig erkannt hat, die vom Papyrus angesprochene, offenbar mit dem 'Vater' bzw. 'Erzeuger' des Helios identische höchste Gotteskraft des Guten, für die eben Mithras (wie hier Helios) als 'Mittler' (μεσίτης) tätig gedacht wird,¹²⁶ nach iranischer Anschauung Ohrmazd (Ahura Mazda);¹²⁷ im Milieu der Zauberpapyri wäre sie—gemäß der Wendung θεοῦ ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ—am treffendsten dem Agathos Daimon gleichzusetzen,¹²⁸ gerade auch unter Berücksichtigung seines solaren Aspekts (Horus-Re)¹²⁹ und seines 'freundlichen' Charakters (IV 1609 T 111). Und tatsächlich wird PGM XIV der mit den oben zitierten Spielformen des Mithrasepithets Nabarza bedachte Sonnengott beschworen 'bei dem, der im feurigen Mantel sitzt auf dem scharfgeschwänzten Haupte des Agathodaimon, des allbeherrschenden viergesichtigen höchsten Dämons, des dunklen, seelengeleitenden Phox' (PGM XIV 7–10 T 112).¹³⁰

'Der im feurigen Mantel' ist Mithras in seiner aitherisch-sonnenhaften, dem feurigen Helios verwandten Erscheinungsform: der flatternde Mantel bildet ein augenfälliges Merkmal des jagenden und stiertötenden Mithras, aber auch des auf der Quadriga empor-

Demiourgos, in: *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 615–623.

¹²⁶ W. Belardi, *Studi Mithriaci e Mazdei* (Bibliotheca di Ricerche Linguistiche e Filologiche 6), Roma 1977, 32–48. Vgl. auch Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 188.190 (§ 118).

¹²⁷ Vermaseren, *Mithras* 76. Vgl. die mithrische Tessera (um 200 n.) mit der Inschrift Μίθρας Ὠρομάσδης Φρήν (C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, Ann Arbor 1950, 39. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 215–217).

¹²⁸ Vgl. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, 191–193. Hopfner, *ArOr* 3, 150. W. Fauth, *Agathos Daimon*, KIP 1, 1964, 121–122. F. Duchesne-Guillemin, *Un sceau-cylindre irano-égyptien*, JEOL 16, 1959/62, 76–77.

¹²⁹ Vgl. Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes* 461–462 (als Re bezeichnet).

¹³⁰ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 132. F. Ll. Griffith-H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, London 1904, 40–43 (IV 9–18). Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 326–327 (§ 206). Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* 149 (mit z.T. abweichender Lesung: ἀρουραίας 'auf dem Ährenfeld' [mit Bezug auf die γεωργός-Funktion des Chnum-Agathodaimon] statt ἀκρουραίας 'scharfgeschwänzt' [mit Bezug auf seine Schlangengestalt]). Vgl. F. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique* 2, Paris 1925, 137.—Text, Übersetzung und Kommentar von PGM XIVa 9–19 jetzt bei Merkelbach-Totti, *Abrasax* 2, 78–82.

fahrenden Sonnengottes mithrischer Monumente.¹³¹ Helios-Mithras stellt hier das Verbindungsglied zu dem schlangenleibigen Agathos Daimon,¹³² dem Allherrscher (παντοκράτωρ) und höchsten Gott (δαίμων ὑψιστος) dar, in dessen Bezeichnung σκότιος καὶ ψυχαγώγαιος Φῶξ sich Licht und Dunkel vereinigen¹³³ und dessen Attribut τετραπρόσωπος ('viergesichtig') auf den viergesichtigen Chronos-Zurvan-Aion hindeutet.¹³⁴ Daß letzterer durch die Vierzahl geprägt ist, hat bereits E. Peterson in dem Kapitel 'Der viereinige Gott in der iranisch-chaldäischen Theologie' seines Buches EIC ΘΕΟC ausführlich dargelegt.¹³⁵ Dieser aionischen Vierheit entspricht die jahreszeitliche Tetras der Namen und Erscheinungen des Allgottes im Klaros-Orakel (Macr. sat. 1, 18, 20):

φράζεο τὸν πάντων ὑπατον θεὸν ἔμμεν' Ἰαώ,
χείματι μὲν τ' Ἀίδην, Δία δ' εἵαρος ἀρχομένοιο,
'Ἡέλιον δὲ θέρους, μετοπώρου δ' ἄβρὸν Ἰαώ¹³⁶

¹³¹ G. Widengren, Some Remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity, in: *Arctica. Essays presented to A. Campbell* (Studia Ethnographica Upsaliensia 11), Uppsala 1956, 250 fig. 18. Iranisch-Semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Köln-Opladen 1960, 22 Abb. 25.32. Die Religionen Irans 230. A. Delatte-Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes, Paris 1964, 218–219 (nr. 297), 227–228 (nr. 313).

¹³² Hopfner, *ArOr* 3, 151. Fauth, Agathos Daimon 121.—Vgl. die Chnumis-Gemme mit der Jao und Phox (Agathodaimon) synthetisierenden Legende Ιαω Ιαη αβρα ιαχα ιω φωξ ω (R. Mouterde, *Le Glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie*, *MUSJ* 15, 1930, 113 u.n. 8).

¹³³ Vgl. die Folge Φριξ Ευλαμω Φωξ Ευλα(μ)ω auf der Fluchtafel von Beirut (Mouterde, *MUSJ* 15, 110 Z.2 3.113). Φωξ ist magische Abwandlung von Φῶς unter Einwirkung von Φλόξ (Φλόξ auf einer magischen Gemme mit Sonne und Skarabäus: S. Eitrem, Sonnenkäfer und Falke in der synkretistischen Magie, in: *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums* F.J. Dölger, Münster 1939, 94.100). Vgl. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 327 (§ 206) mit Verweis auf PGM X 20–21 ὁ μέγας καὶ ισχυρὸς θεὸς Φους (= Φῶς, abgewandelt nach Νοῦς). Mouterde, *MUSJ* 15, 113–114 (Φωκως). W. Brunsch, Ein koptischer Bindezauber, *Enchoria* 8, 1978, 154 Anm. 23 (ΦωC ΦΙΠΩΗ ΚΑΤΑCΑΤ ΦΟΤΘΕ ΖΛΩO [kopt. Zauberpapyrus Würzburg Inv. Nr. 42]). - Φῶς, Πῦρ und Φλόξ als Abkömmlinge des Aion und des Protogonos bei Philo Bybl. *Phoen. hist.* 10, 9 (A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary* [EPRO 89], Leiden 1981, 14.146–148.152–153).—Eine andere Deutung von Φωξ (äg. p³hqr³, kopt. πρωκ- ('Herrscher') gibt H.J. Thissen bei Merkelbach-Totti, *Abrasax* 2, 82.

¹³⁴ L. Brisson, *Le figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens*, in: *Mythes et représentations du temps*, Paris 1985, 37–55.—Merkelbach, *Abrasax* 3, 28–29 hat den obersten Gott dieser 'Weihezerimonie' als 'Pschai-Agathos Daimon-Sarapis-Aion' deklariert und richtig bemerkt, daß diese komplexe Götterkonfiguration letztlich mit dem 'unsichtbaren und unbenennbaren Sonnengott' zusammenfällt.

¹³⁵ Εἰς θεός 241–252, bes. 248 Anm. 4.

¹³⁶ K. Buresch, Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späten Altertums,

Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, verbildlicht das Mosaik von Antiochia die Bedeutsamkeit der aionischen Vierzahl durch die Tetras Aion (Ewigkeit) mitsamt den drei Chronoi (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft),¹³⁷ und die Wiederkehr des soeben aus dem magischen Papyrus XIV ausgehobenen Attributs τετραπρόσωπος für Phox-Aion in der christlichen Abschwörungsformel an die Häresie des Persers Mani, beigegeben dem 'Vater der Größe', dem summus deus der manichäischen Kosmomythologie,¹³⁸ erweist das Weiterwirken des viergestaltigen iranischen Zurvan-Aion (Ašoqar, Frašoqar, Zaroqar, Zarvan)¹³⁹ während der mit den Zaubertexten etwa zeitgleichen Präsenz des aus iranischen und jüdischen Wurzeln gespeisten Manichäismus. Der die 'vier Großherrlichkeiten' (Größe, Licht, Kraft, Weisheit) in seinen vier 'Gesichtern' (πρόσωπα) enthaltende 'Vater der Größe' (mp.pydr wzrgyft)¹⁴⁰ heißt eben sowohl 'Gott

Leipzig 1889, 48–49. H. Juncker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, Leipzig 1923, 160–161. Peterson, Εἰς θεός 243–246.248–249. D.E. Nock, Oracles théologiques, REA 30, 1928, 280. Eitrem, SO 19, 58. Orakel und Mystereien am Ausgang der Antike (Albac Vigiliae NF. 5), Zürich 1947, 54–58. Festugière, La révélation d'Hermès Trismegiste I, 13. Hengel, Judentum und Hellenismus 476–477. Vgl. P. Mastandrea, Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone (EPRO 77), Leiden 1979, 159–169. V. Peri, 'IAΩ/IA: Due trascrizioni esaplati greche del medesimo 'Nomen sacrum' ebraico, in: Studi in onore di A. Colonna, Perugia 1982, 227. Versnel, Ter Unus 234.

¹³⁷ Levi, Hesperia 13, 269–274 fig. 1–3. E.R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 9, New York 1964, 148–149 fig. 139. W. Fauth, Kronos, KIP 3, 1969, 360. OC 67, 98.

¹³⁸ Append. Monum.ad Recogn. Clem. III, PG I, 1857, 1461 (τὸν τετραπρόσωπον πατέρα τοῦ μεγέθους). A. Adam, Texte zum Manichäismus, Berlin 1954, 97. J.P. Asmussen, X^astvánift. Studies in Manichaeism (Acta Theologica Danica 7), Copenhagen 1965, 220–221. H.J. Klimkeit, Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 79), Opladen 1989, 42.—M. Richard, Corpus Christianorum Series Graeca I. Iohannis Caesariensis Opera, 1977, XXIV (Z.29). S.N.C. Lieu, An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism, JbAC 26, 1983, 178 (Z.59). R. Merkelbach, Mani und sein Religionssystem, Opladen 1986, 40. Vgl. E. Segelberg, Syncretism at Work: On the Origin of Some Coptic Manichaean Psalms, in: B.A. Pearson (Ed.), Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren, Missoula/Montana 1975, 194.

¹³⁹ S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, JA 219, 1931, 47–68. E. Benveniste, Le témoignage de Théodore bar Kōnay sur le Zoroastrisme, MO 27, 1933, 175–178. A.V.W. Jackson, The Fourfold Aspect of the Supreme Being in Manichaeism, Indian Linguistics. Bulletin of the Linguistic Society of India 5, 1935 [Nachdruck 1965], 10–17. R.C. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955, 57.143.219–220.435. Asmussen, X^astvánift 175.196–197. Widengren, Die Religionen Irans 286–287.

¹⁴⁰ Peterson, Εἰς θεός 250. A. Böhlig, Der Synkretismus des Mani, in: A. Dietrich

Zu/arvan' (bē Zarvān) als auch—das Sonnenmoment einschließend -- 'Vater des Lichts' (pydr rwšn).¹⁴¹

Es war ein schwerwiegendes Mißverständnis von W. Wili, wenn er—unter dem Eindruck der von A. Dieterich vorgenommenen stufenhaften Analyse und Ausdeutung der 'Mithrasliturgie'—den im dritten Gebet (PGM IV 587–605 T 109) angerufenen Aion personal von Helios-Mithras trennen und einer diesem untergeordneten Position zuweisen wollte, mit der Behauptung, Mithras sei als 'Vater des Helios' erhöht, Zurvan-Aion dagegen beiden gegenüber in seiner Macht entthront, demnach das Verhältnis der drei Gottheiten zueinander im Dogma der 'Liturgie' zugunsten des Mithras gestaltet worden.¹⁴² Es gibt keinen Hinweis auf dogmatische Tendenzen in diesem Stück Zaubertext, und es ist prinzipiell 'unwahrscheinlich, daß ein umfassender Allgott dem Mithras untergeordnet wurde'.¹⁴³ Zudem passen die zahlreichen feuer- und lichtbezogenen Epiklesen des nach Öffnung der Sonnenscheibe(!) gesprochenen Gebets am ehesten auf einen aionisch sublimierten, das heißt die Feuernatur des löwenköpfig abgebildeten Zurvan-Chronos(Kronos)-Aion¹⁴⁴ in sich enthaltenden Helios Pantheos.¹⁴⁵ Eindeutig solar sind IV 593.595–599.601.603–605;¹⁴⁶ auf die Feuersubstanz des Helios wie des Aion

(Hrsg.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet* (AAWG Phil.-Hist. Kl. III 96), Göttingen 1975, 166. Fauth, OC 67, 99–100. Vgl. ferner P. Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism*, Lund 1985, 76.81–82.86.125. H.J. Klimkeit, *Indische Motive in der gnostischen Kunst*, in: *Genres in Visual Representations. Proceedings of a Conference held in 1986 by Invitation of the Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg*, Leiden 1990, 254.

¹⁴¹ Asmussen, X^astvānīft 12. Fauth, OC 67, 100. W. Fauth, *Syzygos und Eikon. Manis himmlischer Doppelgänger vor dem Hintergrund der platonischen Urbild-Abbild-Theorie*, Perspektiven der Philosophie 12, 1986, 49.

¹⁴² ErJb 10, 161.

¹⁴³ C. Colpe, Aion, in: *Wörterbuch der Mythologie* 4, Stuttgart 1974 1982, 249. Vgl. zum chaldäischen Aion-Chronos als Manifestation des transzendenten Vaters Lewy-Tardieu, *Chaldaean Oracles and Theurgy* 101–102.

¹⁴⁴ Vermaseren, *Mithras* 121–122. R. Pettazzoni, *La figura mostruosa del tempo nella religione mitriaca*, AC 18, 1949, 265–277. R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1959, 45–46. W.C. van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, VC 15, 1961, 79. Beck, JMS 2, 110–111. Vgl. Clauss, *Mithras* 169–172 Abb. 119–122.

¹⁴⁵ Vermaseren, *Mithras* 103–104. H.M. Jackson, *The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism*, Numen 32, 1985, 17–45 (Lit.). Vgl. Dieterich, *Abraxas* 52–54.—Zu der des Helios vergleichbaren δεῦτερος θεός-Position des Aion s. Zepf, ARW 25, 231–233.

¹⁴⁶ Σεμειλαμ (PGM IV 593) = phön.šmš 'lm, hebr.šemeš 'olām ('Sonnengott der Ewigkeit'). A. Jacoby, *Ein Berliner Chnubisamulett*, ARW 28, 1930, 276–279.283.—Vgl. H. Donner-W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* 1, Wiesbaden

gehen IV 501.593.595.597–599.¹⁴⁷ M.J. Vermaseren hat im Hinblick auf dieses Ensemble von Beiwörtern völlig zutreffend geurteilt: 'In einem Pariser Papyrus tritt Aion als Gott des Feuers und des Lichtes auf. Dieser Lichtgott ist kein anderer als Helios und dieser Helios ist identisch mit Mithras'.¹⁴⁸ Die aitherische und pyrogenetische Eigenschaft des Helios wird von PGM XII 176–178 T 117) her bestätigt¹⁴⁹; die des mithrischen Aion geht aus dem ihm eigenen Löwen-symbol hervor: der Löwe ist das astrale Sinnbild des Feuers¹⁵⁰, auch des Sonnenfeuers,¹⁵¹ und die monströsen Darstellungen des meist löwenköpfigen Schlüssellbewahrs¹⁵² müssen in ihrer komplexen Konzeption nicht nur ahrimanische, sondern auch zurvanisch-aionische Anteile enthalten,¹⁵³ während die Zaubergemmen den Genius mit

1966², 6. 2, Wiesbaden 1968², 37.43 (nr. 26 III 19 מלך שמש [phönizisch-hieroglyphenluwische Bilingue des Azitawadda von Karatepe, um 720 v.]). R. Wunsch, *Antike Fluchtafeln*, Bonn 1912, 17 (nr. 4, 14 τὸν θεὸν τὸν φωτίζοντα καὶ σκοτίζοντα τὸν κόσμον Σεμεσίλαμ). Hopfner, *ArOr* 3, 330. H.C. Youtie-C. Bonner, *Two Curse Tablets from Beisan*, *TAPhA* 68, 1937, 55 (Z.20).56 (Z.10).66.71 (Σεμες Εὐλαμών). R. Daniel, *A Phylactery from Amphipolis*, *ZPE* 41, 1981, 275 276 (Ισραήλ αἰλαμ σεμεσίλαμ θωβαρραβαν Ἀβρασαξ).

¹⁴⁷ Meyer, *The Mithras-Liturgy* 10/11. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri* 12.—PGM IV 603 προπροφεγγη 'Voranleuchtender' (Preisendanz) nicht mit Eitrem, *SO* 4, 51 als 'der vor dem Licht Existierende' zu deuten.

¹⁴⁸ Vermaseren, *Mithras* 104. Zum originären Feuerbezug des Mithras s.M. Boyce, *On Mithra*, *Lord of Fire*, *Acta Iranica* 4, 1975, 69–75. Ries, *Le culte de Mithra en Iran* 2767 2768.

¹⁴⁹ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 70. ἡφαιη ist magischer Vorklang zu dem folgenden ἡφαιστε, mit Anlehnung an -φαιη (vgl. πυριφαιη), somit eine formelhafte Verbindung der Phänomene Licht und Feuer.

¹⁵⁰ E.D. Francis, *Mithraic Graffiti from Dura Europos*, in: *Mithraic Studies* 2, Manchester 1975, 442–445. J.R. Hinnels, *Reflections on the Bull Slaying Scene*, in: *Mithraic Studies* 2, Manchester 1975, 301–302. C.A. Spada, *Il 'Leo' nella gerarchia dei gradi mitriaci*, in: *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 643. Vgl. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* 68.77.198.287.309.

¹⁵¹ Delatte, *BCH* 37, 256 258. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 221 231 (nr. 302–321). Beck, *JMS* 2, 112. R.L. Gordon, *Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithra*, *JMS* 3, 1980, 33–36.

¹⁵² Zum Schlüssel des mithrischen Kronos(Chronos)-Aion-Zurvan s. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* 2, 440–443.—Fusion der leontokephalen und der anthropokephalen Typenvariante auf der Vorder- und der Rückseite einer Bronzefigur aus Syrien: R.D. Barnett, *A Mithraic Figure from Beirut*, in: *Mithraic Studies* 2, Manchester 1975, 466–469.

¹⁵³ R. Wunsch, *Deisidaimoniaka*, *ARW* 12, 1909, 32–36. Levi, *Hesperia* 13, 274–283. Bianchi, *SMSR* 28, 123–127. Widengren, *Die Religionen Irans* 230–232 (in Auseinandersetzung mit J. Duchesne-Guillemin, *Ahriman et le dieu suprême*, *Numen* 2, 1955, 190–195 und Zaehner, *Zurvan* VIII–IX). Vgl. ferner Zaehner, *BSOAS* 17, 237 fig. 4.5.9. J. Duchesne-Guillemin, *Aion et le Leontocephale*, *NClío* 10, 1958/60, 91–98. W. Fauth, *Aion*, *KIP* 1, 1964, 186. M. Boyce, *Some Reflections on*

strahlenumkränzt¹⁵⁴ Löwenhaupt unmißverständlich solar präsentieren, unter Beifügung der Nomina magica 'Ιαω und 'Αβρασαξ.¹⁵⁴ Ein aus Leontopolis ('Löwenstadt') in Ägypten stammendes Amulett gibt ihm die Zaubernamen Μιως (= μίου [anagrammatisch gebildet aus kopt. ⲙⲟⲩⲓ 'Löwe']), 'Αρμιῶς ('Horus-Löwe'),¹⁵⁵ Οὐσιρμιῶς ('Osiris-Löwe'), Φρῆ (Re), Σιμίεφε ('Sonne des Ostens' [?]),¹⁵⁶ Φνοῦτο ('großer Gott' = äg p̣ntr ʕ),¹⁵⁷ Φῶς ('Licht'), Πῶρ ('Feuer'), Φλόξ ('Flamme'), dazu die Attribute ἐπήκοος θεός und μεγαλόδοξος λεοντόμορφος.¹⁵⁸ Die Goldplakette von Ciciliano (Latium) zeigt den nackten, schlangen-

Zurvan, BSOAS 19, 1967, 316. A.D.H. Bivar, Mithra and Mesopotamia, in: Mithraic Studies 2, Manchester 1975, 285. U. Bianchi, Mithraism and Gnosticism, in: Mithraic Studies 2, Manchester 1975, 457–465. G. Sfameni Gasparro, Il Mithraismo nell'ambito della fenomenologia misterica, in: *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 320–324. H. von Gall, The Lion-Headed and the Human-Headed God in the Mithraic Mysteries, in: *Études Mithriaques* (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 511–525 (mit unzulässiger Differenzierung beider phänotypischer Varianten). Colpe, Aion 219. Merkelbach, Mithras 224–225. Auf die Polyvalenz und demzufolge auch die Mehrdeutigkeit dieser Figur dringt besonders Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders* 49–63.

¹⁵⁴ Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 222–223 (nr. 302–304). 227–228 (nr. 313). Vgl. Youtie-Bonner, *TAPhA* 68, 55 (Z. 18). 66. A.A. Barb, *Abraxas-Studien*, in: *Hommages W. Deonna* (Collection Latomus 27), Bruxelles 1957, 67–73. J. Naveh-S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Leiden 1985, 44/45 (2, 3). 49. M. Smith, *Pagan Dealings with Jewish Angels*: P. Berlin 5025b, P. Louvre 2391, *Studi di Clasiche* 24, 1986, 177.

¹⁵⁵ K.F.W. Schmidt, *GGA* 196, 1934, 173 (kopt. ⲁⲣⲙⲓⲟⲩ, äg. Hr-m3j-ḥs3 'Horus, grimmer Löwe'). R. Merkelbach-M. Totti (Hrsg.), *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*. Band 1: Gebete (*Papyrologica Coloniensia* 17, 1), Opladen 1990, 52 (PGM II 116 ⲓⲁⲣⲙⲓⲟⲩ). 74 (PGM XII 89 'Αρμιουθ).—Zum solaren Charakter des nubisch-meroitischen Löwengottes Apedemak s.J. Sziegienny, Apedemak, dieu lion meroitique, *Ann. École Prat. des Hautes Études* (V^e Section Sciences religieuses) 82, 2, 1973/74, 97.

¹⁵⁶ Σιμι(α) = Σημεα (PGM III 30. W. Fauth, *Simia*, *RE Suppl.* 14, 1974, 681 [abgewandelte Form von Šemeš 'Sonne' ?]).—Der zweite Bestandteil (-εφε) könnte aus kopt. ⲉⲓⲃⲧ, ⲉⲓⲁⲃⲧ, demot.ḥb.tj 'Osten', äg.ḥb-j 'östlich' (W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, 76. W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965–1977, 49. W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Leuven 1983, 40) entstellt sein. Vgl. jedenfalls Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 1, 50 (Kairo 45060, 1 ⲉϣⲓⲙⲓⲁ) und Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 198/199 (XXVI 3.9 j'-o jph [Jao Iphe] = kopt. ⲓⲁⲩⲱ ⲉⲓⲃⲧ).

¹⁵⁷ Vgl. kopt. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ 'Gott' (Crum, *A Coptic Dictionary* 230–231. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch* 127).

¹⁵⁸ I. Lévy, *Sarapis*, *RHR* 63, 1911, 141–143. F. Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten* 1, Straßburg 1915, 599 (nr. 5620). P. Perdrizet, *Antiquités de Leontopolis*, *Monuments Piot* 25, 1921/22, 359 u. fig. 2. E. Kießling, *Die Götter von Memphis in griechisch-römischer Zeit*, *APF* 15, 1953, 31. S. Panciera, *Leoni Sancto Deo Praesenti*, in: *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 130–131.

umwundenen Schlüsselhalter mit zwar menschenähnlicher, aber horribler Physiognomie und klauenartigen, theriomorphen Füßen; die Beischrift lautet $\text{Ιαω Ακραμαχαμαρι Αδωναι Αβλαναθαναλβα Σιμελσαμ}$ [= Σεμεσιλαμ].¹⁵⁹ Man hat ihn zu Recht dem Aion-Typus iranischer (Zurvan) wie auch ägyptischer Herkunft (Chnum-Chnubis [= Agathos Daimon]) zugerechnet,¹⁶⁰ und es bestätigt sich hiernach, daß sowohl der dem Helios-Mithras verbundene Phox-Agathodaimon des PGM XIV (vgl. Φῶς und Φλόξ auf dem Amulett von Leontopolis) als auch der Jao-Zeus-Helios-Hades des Klaros-Orakels (vgl. Ιαω und Σιμελσαμ [Σεμεσιλαμ] auf der Plakette von Ciciliano) wie Zurvan-Chronos, der 'Herr und König der Aione',¹⁶¹ Fazetten des aionischen Pantheos sind, der die sonnenhaft-feurige Komponente ausnahmslos impliziert,—als notwendiges Äquivalent zu der dunklen, tiefengebundenen Seite (Ahriman, Hades, Kronos, Agathodaimon, Phanes-Eros) der synkretistischen Gottgestalt.

Im übrigen wird das pantheistische Kolorit innerhalb des Gebets unterstrichen durch eine Reihe von Zaubernamen diverser sprachlicher Herkunft, die in ihrer Summe das Überwölben der kosmisch-solaren Sphäre durch eine höhere, hyperkosmische Dimension mit dem Trend zu einer Ausweitung ins Universale anzeigen. Sie beginnt mit Σεμεσιλαμ (IV 594) und Ἰάω (IV 595), führt über ἔλουρε (= αἴλουρε 'Kater'),¹⁶² eine theriomorphe Chiffre für den ägyptischen Sonnengott, als Bekämpfer der Apophisschlange 'Großer Kater' (Mjw ζ) oder 'der mit dem Katerkopf' (Mjwjtj) genannt,¹⁶³ und über Αἰών

¹⁵⁹ Vermaseren, *Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae* 1, 102 (nr. 168).

¹⁶⁰ M.J. Vermaseren, *A Magical Time God*, in: *Mithraic Studies* 2, Manchester 1975, 446–456.—Zu Chnum-Chnubis s.A.M. Badawi, *Der Gott Chnum*, Glückstadt-Hamburg-New York 1937, 12 15.

¹⁶¹ 1. Hen. 9, 4.12, 3 ($\text{κύριος bzw. βασιλεὺς τῶν αἰώνων}$). G. Widengren, *Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch*, *Temenos* 2, 1966, 158 (wiederabgedruckt in: B.A. Pearson (Ed.), *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren*, Missoula/Montana 1975, 107).

¹⁶² Vgl. Hopfner, *ArOr* 3, 144.—Die Annahme von Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* 8–9, es handle sich hier —wie bei anderen Zaubernamen—um redaktionelle Zusätze von textumarbeitenden Zaubernern, ist völlig haltlos und von seiner überholten Grundauffassung des Abschnitts bestimmt.

¹⁶³ Entsprechend PGM III 633–634 $\text{ΜΟΥΤΕ . . . ΠΝΟΥΤΕ Ο ΠΚΙΤ ΝΤΟΚ ΕΤΕ ΠΙΡΕ ΠΕ ΡΕ}$ ('Der mit dem Katzenkopf . . . du großer Gott, der du die Sonne bist, Re ist dein Name'). K.F.W. Schmidt, *GGA* 193, 1931, 453 (kopt. ΜΟΥΤΕ = äg.mjw.tj 'der mit dem Katzenkopf').—Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 371–372. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975, 368 (nr. 168,

(IV 595), verbunden mit Αχβα (Zusammensetzung aus äg. Αḥ 'Glanz' und Ba 'Seele', also etwa 'Leuchten des Ba')¹⁶⁴ zu πεππερ πρεπεμπι (IV 597), einer palindromatisch und anaphorisch veränderten Multiplikation von Prē, der demotischen Namensform des Sonnengottes Re,¹⁶⁵ kombiniert mit ΠΙΠΙ, der Pseudoreproduktion des hebräischen Tetragramms, יהוה,¹⁶⁶ weiterhin zu Γαλλαβαλβα (IV 598), der anagrammatischen Schreibung von Βαλ Αλγαβαλ (= Elagabal-Heliogabalus), einer syrischen Lokalmanifestation des Sonnengottes,¹⁶⁷ zu Σανχερωβ (IV 600), verkürzt aus Σαμας Χερουβ ('Šamaš [der babylonische Sonnengott] als Kerub'),¹⁶⁸ zu Βεεγένητε (IV 601), einer Variante von Βα(ι)εγένητε ('Ba-Entstandener'),¹⁶⁹ bis zu Αρενβαραζει (IV 603), einer metathetischen Erweiterung des oben besprochenen Mithrasap-

1-2). E. Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen I (Aegyptiaca Helvetica 2), Genève 1975, 66 (nr. 33). 69 (nr. 55). H. Sternberg, Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten, Bd. 14), Wiesbaden 1985, 92.97. H. te Velde, The Cat as Sacred Animal of the Goddess Mut, in: Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee (Numen Suppl. 48), Leiden 1982, 133.

¹⁶⁴ Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 4.74-77.—Zum Phänomen des Ba s.E.M. Wolf-Brinkmann, Versuch einer Deutung des Begriffes b³ anhand der Überlieferungen der Frühzeit und des Alten Reiches, Diss. Basel 1968, 7-9.

¹⁶⁵ A. Massart, The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345 (OMRO Suppl. 34), Leiden 1954, 59.77.101. Borghouts, Ancient Magical Texts 39 (nr. 61). 77 (nr. 106). 78 (nr. 108). 80 (nr. 117). 81 (nr. 119).

¹⁶⁶ A. Sorlin-Dorigny, Phylactère alexandrin contre Épistaxis, REG 4, 1891, 287-288. Mouterde, MUSJ 15, 104-105. M. Philonenko, L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô, CRAI 1979, 297-303. Vgl. W. Fauth, Iao, KIP 2, 1967, 1315.

¹⁶⁷ A. von Domaszewski, Die politische Bedeutung der Religion von Emesa, ARW 11, 1908, 223-239. G. Hiller von Gärtringen-E. Littmann-W. Weber-O. Weinreich, Syrische Gottheiten auf einem Altar von Cordova, ARW 22, 1923/24, 117-132 ('Ἡλίω μεγάλῳ Φρήν Ἐλαγαβάλῳ'). W. Fauth, Elagabal, KIP 2, 1967, 228-230.

¹⁶⁸ Vgl. PGM XIXa 13 (Σαμας). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 142. Zu den babylonisch-assyrischen Kerubenfiguren (karibu) s.R.de Vaux, Les Chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'ancien Orient, MUSJ 37, 1960/61, 91-124 (= Bible et Orient, Paris 1967, 231-259). Vgl. W. Fauth, Der königliche Gärtner und Jäger im Paradeisos, Persica 8, 1979, 26.—Zur geflügelten Sonne s.W. Fauth, Widder, Schlange und Vogel am heiligen Baum, Anologica 6, 1977/78, 134 (Lit.).

¹⁶⁹ Dieterich, Eine Mithrasliturgie 10 11 ('Lebenerzeuger').—Vgl. J. Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern (Theben 1), Mainz 1983, 45 (nr. 34, 13 15).—Der Ausdruck 'Ba-Entstandener' erklärt sich durch den Vers 'Die Flut (d.h. das Urgewässer) ist dein Ba'(nwjj b³.k). Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 125 (nr. 88, 11).—Zum Ba als Manifestation göttlicher Macht s.L.V. Zabkar, A Study in the Ba Concept in Ancient Egypt Texts (Studies in Ancient Oriental Civilisations 34), Chicago 1968, 5-10.11-15.36-39 (zum Ba und zum Sonnengott).

pellativs Na(r)barza. Diese Nomina arcana sind zusammenzuhalten mit entsprechenden aus den übrigen Teilen der 'Liturgie' (T 109), zum Beispiel IV 717 Φρή Φρηλβα (= Φρή Φρή Βαλ 'Re Re Baal)¹⁷⁰ oder IV 631 632 Ἀρχανδαρα Φωταζα Πυριφωτα Ζαβυθιξ, wo kryptische Anspielungen auf den iranisch-gnostischen 'Urmenschen' (Ἀρχανδαρα = Ἀρχάνθρωπος),¹⁷¹ den Licht- und Feuerherrscher Helios Aion (Φωταζα Πυριφωτα) und den Judengott (Ζαβυθιξ Deformation von Sabaoth),¹⁷² unter Hervorkehrung der neben dem solaren Potential (s.o.S. 10) ihm zugeschriebenen Nähe zum Abyssos (βύθος), aneinandergereiht werden.

Das Verfahren, den Sonnengott durch Vergesellschaftung mit zum Teil magisch deformierten oder kaschierten Nomina sacra aus verschiedenen religiös-kulturellen Gebieten¹⁷³ zum θεὸς μέγιστος emporzustilisieren oder aber seine Integration in das synkretistisch vervielfachte, gleichsam prismatisch aufgefächerte Spektrum eines nicht selten Αἰὼν genannten Pantheos vorzunehmen, wird aus zahlreichen anderen Partien der Zauberpapyri zusätzlich erhellt. Dabei ist gewiß mit M.J. Vermaseren an die methodische Mahnung von A.J. Festugière zu erinnern, man dürfe nicht versuchen, die mannigfachen Aspekte

¹⁷⁰ Φρή ist die auf griechischer Orthographie beruhende Wiedergabe der bohairischen Form des koptischen ϣη (Rē) mit vorgesetztem Artikel (π): Bonner, *Studies in Magical Amulets* 152.154. H. Philipp, *Mira et Magica*. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz, Berlin/Charlottenburg-Mainz 1986, 17.

¹⁷¹ Hippolyt. ref. 5, 7, 14 (ἀρχανθρώπου <τοῦ ἄνωθεν> Ἀδάμαντος). Reitzenstein-Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus* 166. Vgl. K. Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen 1977, 99 102.

¹⁷² Zu Bildungen auf -ix und -ax vgl. PGM IV 1287 (ψιριριξ). Ch.C. McCown, *The Ephesia Grammata in Popular Belief*, TAPhA 54, 1923, 132-137 (λιξ τεξ τραξ τετραξ). D.R. Jordan, *The Inscribed Lead Text from Phalasarna*, ZPE 94, 1992, 194. Mouterde, *MUSJ* 15, 126 (Φριξ Φρωξ). F. Bilabel-A. Grohmann (Hrsg.), *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit*, Heidelberg 1934, 406 407 nr. 140 (αραξ βαραξ σαξ θαξ). Youtie-Bonner, *TAPhA* 68, 54 (Z.9).62 (ωσορνοφριξ). W. Beltz, *Die koptischen Zauberpapirmente der Papyrussammlung der Staatlichen Museen zu Berlin*, APF 30, 1984, 80/90 (P. 8109, 14 αβραξαξ). S. ferner R. Wünsch, *Neue Fluchtafeln*, RhM NF. 55, 1900, 79-82.85. Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1,100/101(XIV 9 phryks yks 'n'aksybr-'oks 'mbr'o-ks 'Phrix, Ix, Anaxibrox, Ambrox). 146/147 (XXIII 24 s-'ks 'Mn s-'ks 'br'-s-'ks 'Sax, Amun Sax, Abrasax'). J. Polotsky, *Zu einigen Heidelberger koptischen Zaubertexten*, *Orientalia* NS. 4, 1935, 423. Daniel-Malomoni, *Supplementum Magicum* II, 254 (nr. 97, 9 θαξ τραξ βραξ) 258 (weitere Belege).

¹⁷³ Zu dieser synkretistischen Methode zwecks Steigerung der magischen Dynamis s.Eitrem, *Münchener Beiträge* 19, 250-251.

des besagten θεὸς πολύμορφος miteinander zur Deckung zu bringen, da er ebenso der Gott der Welt wie der Gott über der Welt, sowohl die Sonne als auch eine dem höchsten Gottwesen untergeordnete Macht sein könne.¹⁷⁴ Alle diese Aspekte haben sich zum Teil in den orphischen Hymnen auf Helios, Apollon, Pan und Protogonos, zum Teil in der mit mystischen und magischen Anteilen ausgestatteten 'Mithrasliturgie' des Pariser Zauberbuches angefundenes. Aus den beiden literarischen Komplexen hat sich für den Sonnengott ergeben, daß er

1. aufgrund seiner eigenen elementaren (feurigen) Physis Herr der Elemente und darüber hinaus Lenker der Gestirne und Herrscher des Kosmos, Ordner der Zeitabläufe, der Jahreszeiten, damit auch lebensschaffender und -erhaltender Fruchtbarkeitsspende, Wächter und Garant menschlichen Daseins ist,

2. in einem pantheistischen Kapazität sich nähernden personalen 'Einklang' mit Zeus, Apollon und Pan auf der Basis aller zuvor genannten Funktionen die kosmische Harmonie akustisch und optisch erzeugt und aufrechterhält und daß diese Fähigkeit in der primordialen Autogenese des Licht (bzw. Feuer) und Dunkelheit umfassenden göttlichen Urzeitwesens Phanes Protogonos (PGM IV 1765.1783.1795.1805 T 115) gründet,

3. mit seiner von den Symptomen astraler und uranischer Souveränität begleiteten, eschatologische und soteriologische Akzente aufweisenden Epiphanie eine Zweigestaltigkeit und zugleich wesensmäßige Zwillingshaftigkeit in Form des Helios-Mithras als Kosmokrator und mystischer Erlöser zum Vorschein bringt, dabei die Tendenz zu einer aionischen, das heißt die Unbegrenztheit zeitlicher und räumlicher Dimensionen betonenden, substantiell lichthaft-feurigen Qualität (Helios Aion) sichtbar werden läßt, daß—komplementär dazu—aber gleichwohl gelegentlich Hinweise auf eine überweltliche, dem kosmischen Helios vorgeordnete, den solaren Aion involvierende oder auch in ihm sich manifestierende, Hell und Dunkel in sich vereinigende göttliche Größe erfolgen, für die im vorhergehenden zunächst die Bezeichnung Agathos Daimon gefunden wurde. Vorausweisend auf das folgende Kapitel kann über sie gesagt werden, daß die magischen Papyri ihre Universalität einerseits—wie schon an PGM IV 594–603 (o.S. 29–31) demonstriert—durch eine konfus und willkür-

¹⁷⁴ Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 198. Vgl. *Hermétisme et mystique païenne* 130. Vermaseren, *Mithras* 104.

lich anmutende Akkumulation von seltsamen Namen aller Art auszudrücken versuchen, andererseits durch lange hymnische Akklamationen, die offenbar darauf angelegt sind, uranisch-pneumatische, lichthaft-solare, tiefenhaft-aquatische und meteorische Züge, Merkmale des weltgestaltenden und kosmoserschütternden, des lebenerzeugenden und schicksallenkenden 'Gottes der Aionen' zum Gesamtgemälde eines ultimativen, alle nur erdenklichen Eigenschaften in sich bergenden, gleichwohl innerweltlich höchst aktiven pantheistischen Deus omnipotens zu vereinen (PGM IV 1139-1165 T 118).¹⁷⁵

¹⁷⁵ Vgl. Eitrem, SO 4, 49-50 (Parallelstellen). Peterson, Εἰς θεός 320. Leisegang, *ErJb* 7, 196-197. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 185-186. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri* 10-12.14-17. Text, Übersetzung und Kommentar bei Merkelbach-Totti, *Abrasax* 2, 34-42.—S. allgemein zum Verhältnis zwischen Aion und Mithras-Helios in den Zauberpapyri, besonders auch in der 'Mithrasliturgie' M.J. Vermaseren, *La sotériologie dans les Papyri Graecae Magicae*, in: U. Bianchi-M.J. Vermaseren (Eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano* (EPRO 82), Leiden 1982, 21-28.

ZWEITES KAPITEL

DER SONNENGOTT IN DEN GRIECHISCHEN ZAUBERPAPYRI

Richtet man, der methodischen Weisung Festugières eingedenk, den Blick über den bisher gezogenen Radius hinaus auf das Vorkommen und die Bedeutung des Sonnengottes in den Papyri Graecae Magicae insgesamt, so stellt sich heraus, daß die von den orphischen Texten und von der 'Mithrasliturgie' akzentuierten eidentischen und funktionalen Eigentümlichkeiten sowohl bestätigt als auch auf mannigfache Weise erweitert und vertieft erscheinen.¹ Um die gesamte Skala der Integrationsmöglichkeiten innerhalb des Panoramas pantheistischer Theokrasie ansichtig zu machen, werden im folgenden Paradigmata für unterschiedliche Rang- und Aktionszuweisungen an den Gott, teilweise einhergehend mit synkretistischen Gestaltüberblendungen, vorgeführt, nicht ohne die gebotene Rücksicht auf die Voraussetzungen des magischen Anliegens und die Besonderheiten des 'theologischen' Kontextes.

1. HELIOS ALS ORDNER DES KOSMOS UND HERR DER ELEMENTE

Das unmittelbar vor der 'Mithrasliturgie' plazierte Bittgebet (PGM IV 437–466 [= IV 1958 1990] T 110)² gehört zu einer dem 'Liebeszwang' (IV 297 *φιλοκαταδεσμός*) dienenden Beschwörung eines Totendämons (IV 368 *νεκυδαίμων*).³ Die Adresse an den Sonnengott (IV 437) begründet sich in diesem Fall aus dem Umstand, daß er auf seiner nie endenden Fahrt nicht nur die oberen, sondern auch die unteren Regionen der Welt, das Reich der Toten berührt (s.o.S. xxi),⁴

¹ Zum Primat des Sonnengottes in der Magic s. Delatte, BCH 37, 275–276. Sehr summarische und unsystematische Behandlung dieses Punktes bei Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* 149–151.

² Anklänge an orphische Hymnen registrierte B. Kuster, *De tribus carminibus Papyri Parisinae magicae* (IV), Diss. Königsberg 1911, 52.79.

³ Vgl. F. Maltomini, PGM IV 354–55 (e paralleli) e Fragmentum Grenfellianum 18–19, ZPE 78, 1989, 95–97.

⁴ J. Kroll, *Gott und Hölle*, Leipzig-Berlin 1932 [Darmstadt 1963], 473. Motte,

demzufolge also Zugang und Zugriff zur Domäne unterirdischer Schatten- und Dämonenwesen hat. Gemäß seiner weitreichenden Kompetenz aber wird ihm, dem 'Führer von Himmel, Erde, Chaos und Hades' (IV 444), der schon aus dem orphischen Helios-Hymnos bekannte Titel 'Herrscher der Welt' (IV 447) zuteil, und zwar unter ausdrücklicher Nennung und Würdigung der von der 'Mithrasliturgie' herausgestellten Momente des Bezuges zum Feuer (IV 437), der Bewegung des Pols (IV 439), der Gewalt über die Winde und damit über die vier Weltgegenden (IV 438), der Ordnung der Urstoffe nach dem Gesetz des viergeteilten Jahresablaufs (IV 441), schließlich des Impulses für Werden und Vergehen (IV 440),—überwiegend aus orphischen Wurzeln ableitbar, wie oben bereits festgestellt wurde. Dazu kommt die ebenfalls vom orphischen Hymnos angedeutete Eigenart der allgegenwärtigen Wachsamkeit, sowohl der Wahrung von Recht und Sitte⁵ als auch wie hier—des Wissens um das Schicksal der Sterblichen (IV 454).

Den Abschluß der ἐξάρτησις bildet eine Gleichsetzung des griechischen Helios mit dem solaren ägyptischen Horus (IV 455–465). Sie rechtfertigt sich aus der unmittelbaren Beziehung des Horus über seinen Vater Osiris zur Region der Abgeschiedenen. Im übrigen erhält der Gott die gleichen Prädikate, wie sie zuvor bereits begegnet sind: neben die pyrogenetischen und photogenetischen Eigenschaften, verbunden mit dem Erscheinungsbild des goldglänzenden Diskos (IV 461), treten die Besonderheiten der Autogenese (IV 459–460)⁶ und der Kosmokratie (IV 460); die innerweltliche Einbettung (IV 459) berührt sich antinomisch mit der hyperkosmischen Rolle des 'Vorvaters' (IV 458), entsprechend dem χρόνου πατήρ des orphischen Helios-Hymnos, und des 'Unvergänglichen' (IV 461), entsprechend dem ἀθάνατος Αἰών der 'Mithrasliturgie'. Darüber hinaus wird das Nomen arcanum des Helios-Horus (IV 455–456),⁷ palindromatisch

Prairies et Jardins 74. Für Ägypten s.J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I (Münchener Ägyptologische Studien 19), Berlin 1969, 46–47. Vgl. H. Ringgren, Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion, in: Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C.J. Bleeker, Leiden 1969, 149–150. L. Kákosy, Zauberei im alten Ägypten, Leipzig 1989, 73–74.

⁵ H.S. Versnel, Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers, in: Ch. A. Faraone–D. Obbink (Eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York–Oxford 1991, 71.98.

⁶ Whittaker, The Historical Background of Proclus' Doctrine of the ΑΥΘΥΠΙΟΤΑΤΑ 206 (mit Parallelen aus den Zauberpapyri).

⁷ Glossolalisches Konglomerat folgender Bestandteile: äg. αχ (ah 'Glanz'), griech.

gebildet und zweimal bedeutungsvoll wiederholt (IV 465–466), den Namen der drei Moiren isopsephistisch parallelisiert (IV 455), um das Band zwischen dem allwaltenden Kosmokrator und den Schicksalslenkerinnen zu erhärten;⁸ die Parallelversion (IV 1980–1986) erweitert zudem noch an dieser Stelle die Personalunion Helios-Horus durch Jao (IV 1984–1986; vgl. o.S. 10).⁹

Für den Kontakt mit ägyptischen Anteilen erweist es sich als aufschlußreich, daß der Papyrus Londinensis 122 (PGM VIII 75–84 T 119) eine Traumforderung an den Zwergdämon Bes (VIII 65),¹⁰ der bekanntlich den alternden (d.h. untergehenden) Sonnengott darstellen kann, aber auch pantheistische Züge aufweist,¹¹ mit einem Gebet an die untergehende Sonne versieht, dessen Eingang—abgesehen von einer begrenzten Auslassung—wörtlich mit der Formulierung von PGM IV 435–448 übereinstimmt, während anschließend folgendermaßen fortgefahren wird: 'Sende den Wahrheit sprechenden Sehergeist aus der Unterwelt, ich bitte dich, Lampsouër, Soumarta, Baribas, Dardalam, Phorbëx, Herr, sende heraus den heiligen Dämon Anouth, Anouth, Salbanachambrë, Brëit, jetzt, jetzt, schnell, schnell! Komme in dieser Nacht!' (VIII 81–84).

Das Anliegen an den Sonnengott ist demnach das gleiche, nämlich einen dem subterranean Bereich zugehörigen weissagenden Dämon zu entsenden,– offenbar eben den gnomenhaften Bes, obwohl

φωτ- ('Licht'), äg. 𓆎𓅓 (Thoth, Gott der Weisheit und der Mysterien, Komplement des Re [Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 7]), jüd. יאן (Jahwe).

⁸ Nach Dölger, *Sol Salutis* 363 ergibt sich die gemeinsame Zahl 3588. Zur Rolle der Moiren in den Zauberpapyri s. Gundel, *Weltbild und Astrologie* 72–73. Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 190.

⁹ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 132.

¹⁰ Dölger, *Sol Salutis* 360–364. Zum enthüllenden Traum in der Magie s. die postume Publikation von S. Eitrem, *Dreams and Divination in Magical Ritual*, in: Ch. A. Faraone- D. Obbink (Eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, 176–182, bes. 178.

¹¹ Der siebenköpfige Bes Pantheos ist die Verkörperung des verborgenen Urgottes Amun-Re: S. Sauneron, *Le Papyrus magique illustré de Brooklyn* (Brooklyn Museum 47.2118.156), New York 1970, 11–16.23–26. H. Sternberg-Hotabi, *Ägyptische Rituale und Beschwörungen I. Die Metternichstele*, in: *Rituale und Beschwörungen II* (TUAT II 3), Gütersloh 1988, 358–359 (Lit.). Vgl. J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, 282. S. ferner A. Grenfell, *The Iconography of Bes*, *PSBA* 24, 1902, 21–40 fig. I–LIII. A. Delatte, *Études sur la magie grecque*, *MB* 18, 1914, 33–37. Bonner, *Studies in Magical Amulets* 158.246 pl. XXIV 6. F. Jesi, *Bes bifronte e Bes ermafrodito*, *Aegyptus* 43, 1963, 237–255. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 126–141 (nr. 166–181). W. Fauth, *Pantheos*, *KIP* 4, 1972, 475.

der von Haus aus weder ein Sonnengenius noch ein Totengeist ist.¹² Die Berührung mit der unterweltlichen wie mit der solaren Region ergibt sich vielmehr—wie gesagt—aus seinem Zusammenfließen mit Horus zur Doppelgestalt des greisen- und des jünglinghaften kosmischen Lichtspenders ('O du Greis, der sich zu seiner Zeit verjüngt, Alter, der wieder zum Jüngling wird'),¹³ des weiteren aus dem Auftreten von besähnlichen Kobolden (Amamu, Segeb) als Torwächter und 'Herzschlächter' des Reiches der Abgeschiedenen.¹⁴ Infolgedessen sind die dem Bes hier verliehenen Zaubernamen 'Ανουθ, Σαλβα-
 ναχαμβρη und Βρηιθ (VIII 83–84) nicht überraschend, ebensowenig, daß sich zwei davon etwas später im Zusammenhang mit der Zuweisung funrerärer und prophetischer Eigenschaften an ihn wiederholen (VIII 100.103). Denn der erste von ihnen ('Ανουθ) enthält das ägyptische Wort Ut ('Balsamierer'), ein Appellativ des Anubis als Taricheut, das heißt als 'Einwickler' und Bestatter der Leichen,¹⁵ ist also möglicherweise eine Abkürzung von Anubis Ut, der Funktionsbezeichnung des schakalköpfigen Totengottes,¹⁶ der—wie Bes—einen uranisch-solaren Aspekt besitzt (PGM IV 126–127 T 120) 'Ich bin Anubis, der die Krone des Re trägt';¹⁷ aus der Parallele PGM VII 222–249 wird

¹² Vgl. Dölger, Sol. Salutis 361.—Zu den verschiedenen, auch solaren Bezügen des ägyptischen Bes s.R. Schulz, Vom Schutzgott zum Dämon. Gedanken zur Struktur und Deutung der Bes-Legende bei Apa Moses, in: R. Schulz-M. Görg (Hrsg.), *Lingua Restituta Orientalis*. Festgabe für Julius Assfalg (Ägypten und Altes Testament 20), Wiesbaden 1990, 319.

¹³ H.O. Lange, *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927, 34 (Z. 21). Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 106–107. M. Yon, *Cultes phéniciens à Chypre: L'interprétation chypriote*, in: C. Bonnet-E. Lipiński-R. Marchetti (Eds.), *Religio Phoenicia* (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 132 u. fig. 3. Vgl. A. Delatte, *Études sur la magie grecque* V. ΑΚΕΦΑΛΟC ΘΕΟC, BCH 38, 1914, 212–213. Dölger, Sol Salutis 363–364. N.E. Scott, *The Metternich Stela*, BMMA NS. 9, 1950, 201–217, bes. 206 u. Abb. M. Malaise, *Bes et Beset. Naissance et métamorphoses d'un démon et d'une démonne en Égypte*, Lüttich 1987, 6. E. Doetsch-Amberger, *Bes auf der Blüte*, in: U. Verhoeven-E. Graefe (Hrsg.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten*. Festgabe für Philippe Derchain (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 39), Leuven 1991, 123–127 (Bes in der Rolle des Harpokrates auf der Lotosblüte).

¹⁴ E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich-München 1979, 92–93 (nr. 28) Abb. 14. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 109.

¹⁵ Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter* 318 (nr. 151, 1–3). 356 (nr. 172, 141–142). Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtexten* 20.—Schmidt, GGA 196, 171 übersetzte 'Ανουθ als Anubis-Appellativ (äg. ḥ -n-*wt*) mit 'Großer der Balsamierungsstätte'. Vgl. M. Totti, Βρηιθ καὶ Μανδούλις, ZPE 67, 1987, 264 Anm. 5.

¹⁶ G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena 1915, 301. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 43.

¹⁷ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 74/75. J.C. Grenier, *Anubis Alexandrin et Romain* (EPRO 57), Leiden 1977, 31. Vgl. K. Preisendanz, *Akephalos*.

durch den abweichenden Passus VII 243–246 (T 121)¹⁸ ersichtlich, daß Bes in der Erscheinungsform des ‘kopflösen Gottes’ (VII 243) dunkle, dem Seth und Osiris (Osoronophris) angenäherte Züge zum Vorschein bringt,¹⁹ daß er aber mit dem Ausdruck ‘dessen Mund durch das All brennt’ (VII 245) wiederum an Re herangerückt wird,²⁰ der von der ägyptischen Sonnenlitanei aus den Grabkammern des Neuen Reiches die Anaklesen ‘Flammender, mit feuersprühender Zunge’, aber auch ‘Herr der Dunkelheit’ (nb-snkw) und ‘Gruftbewohner’ (qrrtj), ‘der Unterweltliche’ (dʒtj) und ‘der im Sarkophag ist’ (dbʒtj) erhält.²¹ Von daher sind die beiden anderen, auf ‘Ανοϑ folgenden Bes-Namen (VIII 84) zu verstehen: Σαλβαναχαμβρη ist vermutlich eine Anagrammbildung aus Βαλ Σαμαν ‘Αχ ‘Ρῆ (‘Herr des Himmels, Glanz-Re’),²² Βρηϑ wohl ursprünglich Femininbildung zu Re (‘Rait, die wie die Sonnenscheibe leuchtet’)²³ mit dem schon erwähnten, im Koptischen regulären artikelbezeichnenden prothetischen Konsonanten (p>b), später jedenfalls auch der männlichen ägyptischen Sonnengottheit anhaftend.²⁴ Sie knüpfen –im Unterschied zu ‘Ανοϑ—an die zuvor dem Helios-Horus beigelegten Nomina magica (VIII 82) an: Λαμψουρη enthält die griechische Wurzel *λαμπ- ‘strah-

Der kopflose Gott (AO Beiheft 8), Leipzig 1926, 17. J. Bergman, *Nephthys découverte dans un papyrus magique*, in: *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier 1984, 2–3. Versnel, *Ter Unus* 234.

¹⁸ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 11. Vgl. R.A. Coles-D. Foraboschi, *The Oxyrhynchos Papyri* 36, London 1970, 27 (nr. 2753). Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 309 (CII 10–14). Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* II, 197 (nr. 90, 13–16). 200.

¹⁹ Delatte, *BCH* 38, 201–207. 238 244. Preisendanz, *Akephalos* 43.50.58–63. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 42 49.

²⁰ Vgl. *PGM* VIII 93–94. Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 49. Schmidt, *GGA* 196, 170 (mit Hinweis auf *PGM* IV 76 ΠΑΠΜΕΞΧ ἸΘΕ [ägypt. p̄p.m̄ḥ-n-ḥ.t ‘der mit dem Feuerkranz’]). Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* II, 197 (nr. 90, 7). 199.

²¹ E. Hornung, *Das Buch von der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei)* II. Übersetzung und Kommentar (*Aegyptiaca Helvetica* 3), Genève 1976, 66.72–73.

²² Vgl. Youtie-Bonner, *TAPhA* 68, 57. Bonner, *Studies in Magical Amulets* 199 n. 74. D. Wortmann, *Neue magische Texte*, *BJ* 168, 1968, 62.76. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 176 (nr. 231). Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes* 181–182 Anm. 153. Totti, *ZPE* 67, 264 Anm. 6. D.G. Martinez, *P. Mich.* 6925. *A New Magical Love Charm*, Ph. Diss. University of Michigan 1985, 149.—Abzulernen Dölger, *Sol Salutis* 361.

²³ Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 623. Vgl. J. Bergman, *Isis-Seele und Osiris-Ei. Zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus I* 27, 4 5, Uppsala 1970, 101 Anm. 2. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1973², 76.

²⁴ Totti, *ZPE* 67, 263–265.

len, leuchten', verbunden mit dem Namen des licht- und sonnenhaften ägyptischen Luftgottes Σου (Šu)²⁵ und der anagrammatischen Schreibung von Re (ῚHρ = 'Pḥ);²⁶ Σουμαρτα charakterisiert ebendenselben Luftgott (Σου) als 'Herrn' (aram. mar) der Erde (äg.t³);²⁷ Βαριβας bedeutet 'auf der Barke (βάρης) wandelnd' bzw. 'die Barke besteigend', ein typisches Attribut des auf der Sonnenbarke reisenden Re;²⁸ Δαρδαλαμ besteht aus dem Vorderglied *δαρδα- 'trübe, schmutzig'²⁹ und *λαμ(π)-, heißt also 'trübe leuchtend' oder (falls *Δαρδα(ρ)- Media-Variante zu *Ταρταρ- sein sollte), 'die Düsternis des Tartaros erleuchtend',³⁰ jedenfalls passend zu der angesprochenen Ambivalenz des Re-Horus-Helios (Himmel-Unterwelt);³¹ Φορβηξ hat

²⁵ Lange, Der magische Papyrus Harris 13–27. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts 88. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 686–688. Ringgren, Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion 143–144. Vgl. J. Bergman, Nut, Himmelsgöttin Baumgöttin–Lebengeberin, in: Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais, Stockholm 1979, 54.57. H. Te Velde, Some Aspects of the God Shu, JEOL 27, 1981/82, 26–27. – Zu Šu als Horus Behed(c)ti in Edfu s. Sternberg, Mythische Motive 33. – Zur Verbindung von Horus und Šu s. Kurth, Den Himmel stützen 84. – Re (Ra)-Šu: Johnson, Enchoria 7, 64/73. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 329 (PDM Suppl. 167). Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten 210–211. F. Abitz, König und Gott. Die Götterszenen in den ägyptischen Königsgräbern von Thutmosis IV. bis Ramses III. (Ägyptologische Abhandlungen 40), Wiesbaden 1984, 152 ('Šu, Sohn des Re, Herr des Himmels'). – Zur Etymologie von Šu s.M. Malaise, Calémours et mythes dans l'Égypte ancienne, in: H. Limet–J. Ries (Eds.), Le mythe, son langage et son message. Actes du Colloque de Liège et Louvain-La Neuve 1981 (Homo Religiosus 9), Louvain-La-Neuve 1983, 99.

²⁶ Vgl. PGM XII 64 (Λαμψη [ohne Metathese]). Preisendanz–Henrichs, Papyri Graccae Magicae 2, 61. – V. Martin, Une tablette magique de la Bibliothèque de Genève, Genava 6, 1928, 58.63. Daniel–Maltomini, Supplementum Magicum I, 119 (nr. 38, 7). 120 (Λαμψουρη).

²⁷ F.M. Schwartz–J.H. Schwartz, Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society, ANSMN 24, 1978, 176–177. – Andere, unwahrscheinliche Deutung (zu hebr. šmr 'beschützen') bei C. Bonner, Amulets chiefly in the British Museum, Hesperia 20, 1951, 331 (nr. 41). Vgl. P.J. Sijpesteijn, A Syrian Phylactery on a Silver Plate, OMRO 59/60, 1971/72, 189.191. Delatte–Derchain, Les intailles magiques 54 (nr. 51). Philipp, Mira et Magica 52–53 (nr. 50).

²⁸ Vgl. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 5.22.37.44 (Mskt [Morgenbarke], M'ndt [Abendbarke]). – Zur Sonnenbarke des Re vgl. D. Bidoli, Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten (ADAIK Ägyptische Reihe 9), Glückstadt 1976, 84–85. Römer–Thissen, ZPE 84, 176–177 (vs. 22–23 **ΛΝΞΔΙ ΛΠΡΕ** ['Schiff des Re']).

²⁹ H. Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch 1, Heidelberg 1956, 349.

³⁰ W. Fauth, Dardaniel (PGM LXII 12–16), ZPE 98, 1993, 63–66.

³¹ Vgl. Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen II, 74 ('O Re, der im Westen ist, der in die Erde gesetzt ist und unter den Unterweltlichen leuchtet').

man als 'Hor(us)-Falke' (kopt. ***πζορβηζ**), das heißt 'Falkengott Horus'³² sicherlich richtig entschlüsselt.

Die diversen Nomina arcana umspielen gleichsam die Gestalt des Sonnengottes und eröffnen wechselnde Perspektiven hinsichtlich seiner—besonders von der ägyptischen Religion stark ausgeprägten—personalen und funktionalen Vielschichtigkeit.³³ Den Mittelpunkt des Textes bildet demgegenüber die Synthese von physikalischer Erhaltung des kosmischen Gefüges und genetischer Kreativität. Sie tritt an anderer Stelle präzise vor Augen, wenn es PGM IV 1281–1283 (T 122) heißt: 'Helios Phre . . . der das All zusammenhält und belebt' oder wenn sich ein magisches 'Mittel zum Sieg' (Νικητικόν) der Worte bedient: 'Helios, Herr, größter Gott, der das All zusammenhält und Lebewesen zeugt und die Welt insgesamt beherrscht, in dem das All endigt, von dem es auch entstand, Unermüdlicher!' (PGM VII 529–532 T 123).³⁴ Ein die demiurgische und kosmokratische 'Unermüdlichkeit' notwendig ergänzendes Engagement aber besteht—wie oben angemerkt—in Ordnungsgarantie und Rechtswahrung; daher hat Helios den Kronos mit ehernen Ketten gebunden, damit das All nicht in Verwirrung gerate (PGM IV 3101 T 124),³⁵ und das 'Gebet des Käsebrotens' (Λόγος τοῦ ἀρτοτύρου) bemüht zwecks Offenbarung des Diebes unter anderen 'den Helios und des Helios Augäpfel, die beiden, die ungerechte Taten ans Licht bringen' (PGM V 190 T 125).³⁶

³² Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 169.170–172. Vgl. zu Horus als Falke (äg. bjk) und geflügelte Sonnenscheibe im Mythos von Edfu Sternberg, *Mythische Motive* 21.—Die artikellose Form 'Αρβαχ findet sich PGM VII 625 (Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 28).

³³ Zu ersehen aus den Litaneien und hymnische Preisungen bei Hornung, *Das Buch von der Anbetung des Re im Westen I*, 61–96. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* 1–372.

³⁴ Vgl. Ringgren, *Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion* 145–146. J. Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18. 20. Dynastie* (Orbis Biblicus et Orientalis 51), Freiburg/Schw.-Göttingen 1983, 118.127–129.—Zu ἀκάματος als Merkmal des Sonnengottes s. Brashear, *ZPE* 17, 25 (Z. 2). 26. Philipp, *Mira et Magica* 120–121 (nr. 197).

³⁵ Kopt. **πρε η̅τ̅κεοο̅σχνη** ('Sonne der Gerechtigkeit'). Römer-Thissen, *ZPE* 84, 176/177 (vs. 1). Vgl. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* 150.—Zur Bedrohung der kosmischen Ordnung durch sonnenfeindliche Mächte in ägyptischen Zaubertexten s. L. Kákosy, *Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion*, AAH 11, 1963, 22–27 (= *Selected Papers [Studia Aegyptiaca VII]*, Budapest 1981, 60–65).

³⁶ Vgl. PGM XIII 769 (ὄφθαλμοὶ ἡλίου ἀκάματοι), PGM V 405 ('Ἡλίου ὄφθαλμέ) [zur Bezeichnung des Hermes-Thot]). Gundel, *Weltbild und Astrologie* 10 u. Anm. 37.—Zum ägyptischen Sonnenauge s. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 733–735. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* 49–51. 81. 303. Ägyptische Hymnen und Gebete 264 (nr. 121, 60–61).

2. HELIOS-APOLLON

Der an erster Stelle herausgegriffene Abschnitt (PGM II 82-141 T 126) gehört zu einer längeren Folge von magischen Bitten um Weissagung, deren Anfangsteil verlorengegangen ist.³⁷ Der Berliner Papyrus beginnt zunächst unvermittelt mit einem Zauberspruch im Schwindeschema (II 1 T 127)³⁸ und richtet sodann einen Anruf an den klassischen Herrn der Mantik (II 2-4). Eine zweite glossolalische Reihe mit Schwindecharakter rundet den Anruf ab (II 4).³⁹ Nach weiteren imperativischen Einladungen an den 'Herrscher Apollon Paian' (II 7-8), den Herrn der Nacht(!), und an die wohl ebenfalls nächtlich zu denkenden 'gewaltigen Dämonen' (II 10 T 127), helfende Teilnehmer der mantischen Kundgabe, schließen sich die üblichen magischen Rezepte und Weisungen an (II 11-81). Danach ist der

³⁷ Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 35-80. -- Nach M. Mantziou, 'Ὁ μαγικός ὕμνος στὸν Ἀπόλλωνα καὶ στὸν Ἥλιον' (PGM II, ὕμνος II = P II, 81-102, 107-108, 132-140, 163-166), in: Σύνδεσμος. *Mélanges in honorem Dimitrios Loukatos*, Ioannina 1988, 117-156 handelt es sich um eine Kompilation aus einem Apollon- und einem Helios-Hymnos (ohne überzeugende Beweisführung). Zu Apollon in den Zauberpapyri s. Eitrem, *Münchener Beiträge* 19, 257. Orakel und Mysterien 47-54. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* 140-141.

³⁸ ἀκρακαναβα könnte die durch Metathese, zum einen nach griech. ἀκρα- 'hoch', zum anderen nach semit. 'arba' 'vier', veränderte Form καρβαν 'ausländisch, fremd' (Aeschyl. *Suppl.* 129) enthalten, die als nichtgriechische Bildung von P. Kretschmer, *Gr. Κάρβανος*, *Glotta* 31, 1951, 250 mit dem ägyptischen Ort Qarbana (Herakleion), von P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* 1, Paris 1968, 497 mit καρβάς, dem kyrenäischen Namen des Ostwindes (Aristot. *vent.* 973b), wohl einem phönizischen Wort (Theophr. *vent.* 62), verbunden wurde. Vgl. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* 1, Heidelberg 1954, 768. 3, Heidelberg 1973, 119. Vgl. ferner PGM LXII 46 καρβαωθ. Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 194.

³⁹ Deformierte Variante des PGM II 66 (Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 1, 24) belegten Schwindeschemas σανταλαλα ανταλαλα νταλαλα ταλαλα αλαλα λαλα αλα λα α. In dem Wort steckt möglicherweise der Name des kleinasiatischen Gottes Sand/ta(s), griech. Σάνδας, Σάνδων (W. Fauth, *Sandon*, *KIP* 4, 1972, 1541. E. Laroche, *Un syncrétisme gréco-anatolien: Sandas-Hérakles*, in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg* (9-11 juin 1971), Paris 1973, 103-114), verbunden mit der in den Zauberpapyri häufig auftretenden Silbe Ἄλ (= El?). Zu Santa-Herakles-Melqart in Tarsos s. R. Lebrun, *Anatolie et monde phénicien du X^e au IV^e siècle avant J.C.*, in: E. Lipiński (Ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.* (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 30-32. -- Santas (CANTAC) und Santal (CANTALA) als Zaubernamen im koptischen 'Lobpreis des Erzengels Michael': A. Kropp, *Der Lobpreis des Erzengels Michael*, Bruxelles 1966, 22/23. -- Zum solaren Charakter des Sand/ta(s)/Sandon s. S. Salvatori, *Il dio Santa-Sandon. Uno sguardo ai testi*, PP 30, 1975, 401-409.

nunmehr zu betrachtende Abschnitt (II 82-141) am Rande des Papyrus als 'Vierte Anrufung' (τετάρτη κλήσις) deklariert.⁴⁰

Die Anrufung läßt sich, dem wechselnden Kolorit des göttlichen Adressaten gemäß, in mehrere Teile aufgliedern. Der erste (II 82-87) weist nahezu rein apollinisches Gepräge auf: Der Einsatz erfolgt mit dem Lorbeer, dem 'heiligen Gewächs der Weissagung Apollons' (II 82),⁴¹ worauf sich übergangslos die kultisch gefärbte Epiklese 'Tēios, ruhmvoller Paian, der du in Kolophon wohnst' (II 83) einstellt. Der Anruf geschieht milieugerecht in Form des Gesanges (II 84), und auch die Bitte richtet sich auf das 'Einhauchen von Gesängen aus unsterblichem Munde' (II 85); daher heißt der Gott pleonastisch 'Herr des Gesanges . . . ruhmvoller Herrscher des Sanges' (II 86). Die Attribute 'Schwerzürnender', 'Starksinniger' und 'ganz Unbefleckter' (II 86-87) betreffen apollinische Eigenschaften. Dagegen war 'Titan' (II 86) von den orphischen Hymnen sowohl dem Apollon als auch dem Helios beigelegt (s.o.S. 2),⁴² und 'Unvergänglicher' (II 87 ἀφθιτε) wurde der letztere unter der exotischen Manifestationsform des ägyptischen Horus bei dem Bittgebet IV 461 genannt (s.o.S. 35). Diese Signale solarer Natur leiten gewissermaßen über zu dem folgenden Teil (II 88-96), am Rande durch den Vermerk 'Begrüßung' (χαιρετισμός) und 'Bei Sonnenaufgang zu sprechen' (τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος λέγε) gekennzeichnet. Er zeigt sich eindeutig dem Helios gewidmet und bringt die schon vertrauten Bilder des Rosse- und Wagenlenkers (II 89. 91. 96),⁴³ des Allschenden und immerfort Kreisenden (II 88.89.91.92.93), des goldglänzenden und feuersprühenden Himmelsherrschers (II 88. 90. 93) und schließlich des (auch den anfangs anklingenden nächtlichen Wesenszug einbeziehenden) archaisch-titanischen Urwesens (II 90-91).

Die trennende Markierung zwischen diesem Teil und dem nächsten (II 98-130) bildet eine Kette sämtlicher sieben, jeweils sieben-

⁴⁰ Zur Ähnlichkeit mit orphischen Hymnen s. Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 131.

⁴¹ Vgl. Schmidt, GGA 193, 445-446. Heitsch, Hermes 88, 155. - Zum Lorbeer in der Magie s. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura 77-79. Th. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 1, Leipzig 1921, 129-130 (§ 515-516). M.B. Ogle, Laurel in Ancient Religion and Folk-Lore, AJPh 31, 1910, 287-311.

⁴² Zur Betonung des Titanischen bei Helios s. Heitsch, Hermes 88, 156-157. Vgl. P. Kretschmer, Die protindogermanische Schicht, Glotta 14, 1925, 309. J. Vernant, Le mythe hésiodique des races, RHR 157, 1960, 34. W. Kranz, Die Sonne als Titan, Philologus 105, 1961, 290-295.

⁴³ Vgl. Philipp, Mira et Magica 43-46 (nr. 33.35).

fach multiplizierten Vokale (II 96–97),⁴⁴ Indiz für das Gewicht der Siebenzahl in der von Helios beherrschten planetaren Sphäre. Die Intonierung der Vokale mag unter anderem dem Zweck dienen, auf die musikalische Domäne des Apollon, des ‘Beherrschers der Musen’ (II 98), und zu der erneuten Bitte um Mitteilung des Gesanges (II 99–100) zurückzuleiten, wobei allerdings neben dionysischen (II 99) solar orientierte Qualifizierungen (II 98.100) auftreten. Darüber hinaus hat man, wie oben PGM IV 454 (S. 36), das Einbeziehen der drei Schicksalsgöttinnen zu konstatieren, diesmal mit ausdrücklicher Namensnennung (II 100–101), – ein unübersehbarer Hinweis auf die Verflechtung des Helios-Apollon in die Kausalitäten eines astrologischen Fatalismus, ähnlich der Zuordnung der sieben Τύχαι zu Helios-Mithras unter dem Vorzeichen seiner Aufsicht über die sieben Polherrscher in der ‘Mithrasliturgie’.

Der gemeinsame Gruß an die Moiren und an Helios-Apollon bildet offenbar den Ausgangspunkt zu einer Erweiterung des personalen Volumens der Sonnengottheit in vorderorientalische, vornehmlich wiederum ägyptische Anschauungsbereiche, – entsprechend der Gleichsetzung mit Horus im Pariser Papyrus (IV 455–465; o.S. 35).⁴⁵ Dazu gehört die Annäherung an den bereits erwähnten sonnenverwandten Luftgott Śu (II 101) und an Horus-Harpokrates (Ἡor-pe-ḥrod)-Nefertem,⁴⁶ den kindhaften Genius des Lichts auf der Lotosblüte (II 104).⁴⁷ Ferner gehört dazu der Gestaltwechsel der Sonnengottheit nach den vier Himmelsgegenden.⁴⁸ Hat sie ‘in den Gegenden nach

⁴⁴ Zur Siebenzahl im Bereich der synkretistischen Sonnengottheit s. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* 39–46.

⁴⁵ Im Enkomion auf Isis aus Oxyrhynchos (F. Solmsen, *Isis und die ägyptischen Mysterien*, Cambridge/Mass.-London 1979, 54–60) wird sowohl Horus-Apollon (20, 210 Ὠρον Ἀπόλλωνα) als auch Helios-Horus (20, 221 222 Ἥλιον Ὠρίων) genannt. M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* (Studia Epigraphica 12), Hildesheim-Zürich-New York 1985, 62–75 (nr. 20).

⁴⁶ Vgl. Damasc. vit. Is. 107. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 40 (§ 25). C. Bonner, *The Numerical Value of a Magical Formula*, JEA 16, 1930, 6 fig. 1 u. 3. Gundel, *Weltbild und Astrologie* 86–90 (Pap. Giss. Inv. 1080).

⁴⁷ S. Morenz-J. Schubert, *Der Gott auf der Blume* (Artibus Asiae Suppl. 12), Ascona 1954. D. Wortmann, *Kosmogonie und Nilflut*, BJ 166, 1966, 68–70. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 106–123 (nr. 132–162). A.M. El-Khachab, *Some Gem-Amulets depicting Harpocrates seated on a Lotus Flower*, JEA 57, 1971, 132–145. H. Schlögl, *Der Sonnengott auf der Blüte* (Aegyptiaca Helvetica 5), Basel-Genf 1977, 26–34. Philipp, *Mira et Magica* 73–77 (nr. 92–98.100–103). Daniel-Maltomini, *Supplementum Magicum* I, 18 (nr. 6, 1–2). Vgl. Bonner, *Hesperia* 20, 309–310. F. M. Schwartz-J.H. Schwartz, *ANSMN* 24, 170–171 (nr. 25a.26).

⁴⁸ Vgl. H. Brugsch, *Das Kapitel der Verwandlungen*, ZÄS 5, 1867, 21–26. – Zur

Norden hin die Gestalt eines unmündigen Kindes, das sitzt auf einer Lotosblume' (II 107 [Horus-Nefertem von Memphis]),⁴⁹ so 'in denen nach Süden hin die Gestalt eines heiligen Sperbers' (II 109–110 [Horus Behedeti von Edfu]),⁵⁰ 'in denen nach dem Westwind zu die Gestalt eines Krokodils, den Schwanz einer Schlange' (II 111 [Sobek-Re von Faijum]),⁵¹ endlich 'in den Gegenden nach dem Ostwind zu die eines geflügelten Drachen' (II 112 [Min-Amun-Kemateph/Kmeph von Theben und Koptos]).⁵²

Die Zuweisung besonderer, teils anthropomorpher, teils theriomorpher Erscheinungsformen, teils aus beiden Anteilen kombinierter Mischgestalten⁵³ an die Sonne während der einzelnen Phasen ihres Tageslaufs war der ägyptischen Religion vertraut: Horuskind, Falke oder Sperber, Krokodil und Schlange (Meḥen)⁵⁴ zählen zu den nach

solaren Symbolik der vier Himmelsrichtungen in der ägyptischen Hymnik s. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* 275.

⁴⁹ Vgl. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* 149 (nr. 43, 2–3 'Gegrüßt seist du, Knabe auf dem Schoß, Kind, das in der Lotosblume aufgeht'). Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter* 36 (nr. 174 'Ich bin erschienen als Nefertem, als Lotosblüte an der Nase des Re'). M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis*, Berlin 1968, 81–85.

⁵⁰ Eitrem, *Sonnenkäfer und Falke* 97. Vgl. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* 175 (nr. 64, 4). 179 (nr. 67, 11). 237 (nr. 102, 4).

⁵¹ Vgl. Ch. Kuentz, *Quelques monuments du culte du Sobk*, BIFAO 28, 1929, 113–116. C. Dolzani, *Il dio Sobk*, MAL (ser. VIII) 10, 1962, 163–269. L. Kákosy, *Krokodil mit Menschenkopf*, ZÄS 90, 1963, 71–72 (= *Selected Papers* [Studia Aegyptiaca VII], Budapest 1981, 52–53). G. Wegner-S.A.A. El-Nassery, *Une nouvelle dédicace au grand dieu Soxis*, ZPE 19, 1975, 139–142. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* 179. *Ägyptische Hymnen und Gebete* 334–343 (nr. 144 A–C). J. Quaegebeur, *Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique*, in: E. van-Dack-P. van Dessel-W. van Gucht (Eds.), *Egypt and the Hellenistic World* (Studia Hellenistica 27), Lovanii 1983, 312.

⁵² Harrauer, *Meliouchos* 36 39.

⁵³ Zur Kompositgestalt des Tutu-Tithoes-Helios s. J. Leibovitch, *Le griffon de Erez et le sens mythologique de Nemesis*, IEJ 8, 1958, 141–148 pl. 25–29. S. Sauneron, *Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et la rôle du dieu Toutou-Tithoès*, JNES 19, 1960, 269–287. L. Kákosy, *Reflexions sur le problème de Totoès*, Bull. Mus. Nat. Hongr. des Beaux Arts 24, 1964, 9–16 (= *Selected Papers* [Studia Aegyptiaca VII], Budapest 1981, 105–111). M. Totti, *Der griechisch-ägyptische Traumgott Apollon-Helios-Harpokrates-Tithoes in zwei Gebeten der griechischen magischen Papyri*, ZPE 73, 1988, 291–296. – Zum Namen J. Quaegebeur, *Tithoes, dieu oraculaire*, Enchoria 7, 1977, 103–108.

⁵⁴ F. Chabas, *Horus sur les crocodiles*, ZÄS 6, 1868, 99 106. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 157 158. K. Parlasca, *Herakles-Harpokrates und Horus auf den Krokodilen*, in: *Akten des XXIV. Internationalen Orientalistenkongresses München 1957*, Wiesbaden 1959, 71 74. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis* 20 21. L. Sist, *Stele magica con figurazione di dea serpente da Antinoe*, VO 2, 1979, 94. M.S.H.G. Heerma van Voss, *Ein ägyptischer Papyrus in Houston*, in: *Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee* (Numen Suppl. 43), Leiden

dem Bilderzyklus des Dodekaoros ihr eigentümlichen oder sekundär zugeschriebenen Manifestationsmöglichkeiten.⁵⁵ Es verdient aber Beachtung, daß hier nicht der Stundenablauf des Tages oder der Tierkreislauf des Jahres, sondern die vier Himmelsrichtungen und Weltgegenden das Koordinatennetz für die Metamorphosen des Sonnengottes abgeben und ihn somit auf ein universales Niveau erheben.⁵⁶ M. Totti hat dazu sowohl die (am Anfang defizitäre) Parallelpassage PGM XII 87–93 mit den entsprechenden Ergänzungen gestellt als auch eine schon von A.A. Barb herangezogene Gemme des Britischen Museums (Inv. Nr. 56109)⁵⁷ mit dem Diagramm der vier Weltteile bzw. Wind- oder Himmelsrichtungen, während der sonnenhafte Phoenix 'vom Roten Meer' im ovalen Zentrum der ebenfalls oval geschnittenen Gemme lokalisiert ist.⁵⁸

Aufschlußreich dürfte es sein, daß die Parallelpassage (PGM XII 87–93) im Kontext eines auf ein Täfelchen zu schreibenden Spruches mit der folgenden Einleitung steht: 'Du bist der Unmündige, der lebende Gott, der die Gestalt hat von . . . Sammoth, Sabaoth, Tabaoth, Sorphe, Seourphouth Moui Sisro, Salama . . . Useiri Hescie Phtha, Nouth . . . Isis . . . Bibiou Bibiou, Sphe Sphe' (XII 80–82 T

1982, 58–59. H. Satzinger, *Acqua guaritrice: Le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico*, in: A. Roccati-A. Siliotti (Eds.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano 1987, 189–204 fig. 1–3. R.K. Ritner, *Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt*, in: W.K. Simpson (Ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Yale Egyptological Studies 3), New Haven/Conn. 1989, 105–111 (Lit.).

⁵⁵ Gundel, *Weltbild und Astrologie* 4. Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 185.

⁵⁶ Vgl. Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 20–34.

⁵⁷ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 63.– Barb, *Abraxas-Studien* 81–86 Tf. XVIII Abb.1.2.

⁵⁸ Totti, *ZPE* 73, 287–291. R. van den Broek, *The Myth of the Phoenix* (EPRO 24), Leiden 1972, 301. Vgl. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* 37 (nr. 28b, 2–4 *jj-wbnw m-mhnt.f prjw m-hnw n-dnhwj.f Bnw m-ḥt* 'O du, der aufgeht in seiner Umringlerschlange, der hervortritt aus seinen Flügeln, Phoenix im Lichtland!'). 105 (nr. 72, 8 *bs-dsr jmjhw-t-Bnw* 'Heiliges Bild im Phoenix-Haus'). 140 (nr. 101, 16 *Bnw-ḥrj-w'rt.f* 'Großer Phoenix auf seinem Ufer').—Zum Phoenix als Urvogel und Manifestation des Urgottes (mit solarer Komponente) im kosmischen Zentrum s.W. Fauth, *Der persische Simurg und der Gabriel Melck Tā'ūs der Jeziden, Persica* 12, 1987, 129.—Zum Phoenix als Sonnenvogel s.F. Sbordone, *La fenice nel culto di Helios*, *RIGI* 19, 1935, 1–46. Tardieu, *Trois mythes gnostiques* 232–234 (Lit.). Kákosy, *Zauberei im alten Ägypten* 18 (Phoenix als Ba des Re [*'Totenbuch* 29b]).—Zum ägyptischen Benu (*bn*, *bnw*) und zum griechischen Phoenix als Sonnenvogel s. die Materialsammlung bei M. Walla-Schuster, *Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und der Dichtung des Laktanz* (Dissertationen der Universität Wien 29), Wien 1969.

128); denn es wird mit 'der Unmündige' (νήπιος) zunächst auf den kindhaften Horus angespielt, zudem aber—abgesehen von seiner eidetischen Angleichung an jüdische und ägyptische Numina⁶⁰—ein Hinweis auf seine tierischen und pflanzlichen Symbolassoziiierungen gegeben: Scourphouth Moui Sisro (σεουρφουθ μουι σισρω) ist (zum Teil ungenau) transkribiert aus äg. srp.t-m³l-sr ('Lotos-Löwe-Widder');⁶¹ dieses wird als kryptisches Trigramm für die bildhaft ausgedrückte Horuswesenheit außer durch das Totenbuch der XXI. Dynastie⁶² auch durch einen hieratischen Papyrus des 11. Jahrhunderts v. Chr. (Berlin 3031 II 1)⁶³ sowie durch demotische und koptische Zaubertexte⁶⁴ belegt und ist PGM IV 2772 in der Variante μουι σρω Χαρχαρ Ἀδωναί ('Löwe-Widder-Hor Hor Adonai') mit dem Ersatz des Lotos durch den doppelten Horusnamen eindeutig hinsichtlich der Relation festgelegt, dabei wie PGM XII 80 81 an den jüdischen Sabaoth Adonai herangerückt,⁶⁵ Bibiou Bibiou Sphe Sphe (βιβίου

⁵⁹ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 62.

⁶⁰ Σαμμώθ ist Kontaminat aus Ἀμμων und Σαβαώθ; Ταβαώθ Reimwort auf Σαβαώθ mit Anklang an hebr. תָּבַת 'Kasten, Arche', spätäg.tbc(t), kopt. ΤΑΙΒΕ 'Kasten' <äg. dbt 'Sarg' (W. Gesenius-F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1915 [1964]¹⁷, 869); Σορφη ist Verkürzung aus Ὅσορφη (Osiris-Re) in Paronomasie zu dem folgenden Σεουρφουθ; Σαλαμα ist magische Variante von Σολομών, (vgl. PGM XXVIIIa 1 Σαβαώθ, Ἀδωνί, Σαλαμα, Ταρχει; XXVIIIb 1 Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδωναί, Ἐλωέ, Σαλαμαν, Ταρχει. A. Delatte, *Anecdota Atheniensia* I, Paris-Liège 1927, 482, 21–22); Οὔσειρ Ἐσειῇ ist Osiris-Hesies ('der [im Nil] ertrinkende Osiris'). Dazu stellen sich die Namen der ägyptischen Gottheiten Φθᾶ (Ptah), Νούθ (Nut) und Ἰσις (Isis). Vgl. noch P. Crasta, *Graeco-Christian Magical Papyri*, *Studia Papyrologica* 18, 1979, 38. Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* II, 101.

⁶¹ Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 30.74/75.2, 101.– Zu σισρω σισισρω s. Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* I, 136 (nr. 42, 49). 150.

⁶² F. Barguet, *Le Livre des morts*, Paris 1967, 229. Vgl. E. Varga, *Les travaux préliminaires de la monographie sur les Kynocéphales*, *AOH* 12, 1961, 237. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 45–46.

⁶³ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 61 Anm. 2. Vgl. A. Klasens, *An Amuletic Papyrus of the 25th Dynasty*, *OMRO* 56, 1975, 25. M. L. Ryhiner, *A propos de trigrammes panthéistes*, *RevEg* 29, 1977, 125 126. 129 130. 134 135.

⁶⁴ Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 22/23 (I 12 sr-mj-srpt). R. Daniel, *Two Love Charms*, *ZPE* 19, 1975, 258 (Z. 9). 262 (P. Colon. Inv. nr. 5512) = Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* I, 158 (nr. 44, 7–9). 159 160.—PGM III 659 (σεριπωτ ἡμοσι ησρω). Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 60/61. Vgl. Schmidt, *GGA* 196, 176. —Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 50–51 (nr. 43 Σεουρφουθ μουισρω auf einem rechteckigen Lapislazuli mit den hieroglyphischen Bildcharakteren von Lotos, Löwe und Widder).

⁶⁵ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 160. Harrauer, *Meliouchos* 65 66.

βιβίου σφη σφη) stellt eine 'griechische' Wiedergabe von äg. bꜣbꜣw bꜣbꜣw šfj šfj ('Bock der Böcke, Bock der Böcke, Widder der Widder') dar, womit in allen Fällen die Widderhypostase (Amun) des nächtlichen Sonnengottes (Re) gemeint ist;⁶⁶ die Formel wird von den Zauberpapyri des öfteren präsentiert,⁶⁷ nicht zuletzt auch im weiteren Verlauf der hier betrachteten apollinischen Anrufung (II 123 T 126).⁶⁸

Das Hinausreichen des von beiden Passagen unter seinen wechselnden Erscheinungsweisen erfaßten Sonnengottes über den Radius Ägyptens auf die Gesamtheit des Erdenrunds klang schon aus dem vorgeschalteten ersten geographisch orientierenden, weil den zentralen Sitz des Phoenix signalisierenden Passus an (II 105–106 T 126);⁶⁹ noch unverkennbarer macht es die Epiphanieformel (II 115–118), indem sie neben den ägyptischen (II 116 Σουμαρτα; 118 Ἀρσενοφρη [äg. Wrš-nfr 'der gute Wächter'];⁷⁰ Φθα [äg. Ptah])⁷¹ griechische (II 115 Ζάς) und gleich dem Eingang der Parallelpassage (XII 81; s.o.S. 46)—hebräische Benennungen (II 115 Σαβαώθ; 116 Ἀδωναί) verwendet, dazu an erster Stelle das dem Koptischen entstammende magische Appellativ Ἰω Ἐρβηθ (II 115) für den die verschiedenen ethnischen Komponenten vereinigenden Repräsentanten der 'Fremdvölker' Seth-Typhon,⁷² von der Magie gelegentlich mit Ἰάω Σαβαώθ

⁶⁶ Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 78–80. Ägyptische Hymnen und Gebete 144 (nr. 40, 3 'Gegrüßet seist du, der du gekommen bist als Widder der Widder'). Anders zu βιβίου Daniels, ZPE 19, 260.

⁶⁷ PGM I 239. V 483 484. XIII 325–326.806. XIXa 2. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae I, 14.198.2, 104.123.141.—Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden I, 166/167 (XXIX 6 šfjw šfjw bjbjw bjbjw). P. Louvre 3129 (Urk. VI 75, 14–16 bꜣbꜣw šfj šfwt). P. Salt 825 (Srpt-mꜣi-sr[šw]). Ryhiner, RevÉg. 29, 129–130.—W.H. Worrell, Coptic Magical and Medical Texts, Orientalia NS. 4, 1935, 24/34 (150–151 **OCΦΗ OCΦΗ OCΦΗ ΙOCΦΗ ΙOCΦΗ ΙOCΦΗ ΒΙΒΙΟΥ ΒΙΒΙΟΥ ΒΙΒΙΟΥ ΒΙΒΙΟΥ**). Fauth, OC 67, 84.—Daniel, ZPE 19, 258 (Z. 3–4) = Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 158 (nr. 44, 3–4 περκμη Βιου Βιβιου Βιβιου). 159. Vgl. Lexa, La magie dans l'Égypte antique 2, 134. 138. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 9 (nr. 53, 11 βιβιωθ). 11.

⁶⁸ Merkelbach-Totti, Abrasax I, 52.63.

⁶⁹ Harrauer, Meliouchos 38.—Zur Bezeichnung des ägyptischen Sonnengottes als Phoenix vgl. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten 107 108.

⁷⁰ Thissen, ZPE 33, 305. Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 332. Vgl. Schmidt, GGA 196, 173 (**ΑΡCENOΦΡΗ** = äg. wršj-nfr-R' 'guter Wächter Re'). Nach Harrauer, Meliouchos 34 dagegen = Ὁρσενοφρη (äg. Hr-sꜣ-nfr 'Horus der gute Sohn').

⁷¹ Zu Ptah-Tatenen als sonnenartigem Urgott, Weltschöpfer und 'Herr des Lichts' s. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 322–333 (nr. 143).

⁷² Bonner, Studies in Magical Amulets 163–164.198. Vgl. G. Roeder, Der Name und das Tier des Gottes Set, ZÄS 50, 1912, 84–86.

konfundiert.⁷³ Auf ihn als Komplementärfigur des ägyptischen, dann aber auch des magisch-synkretistischen Sonnengottes⁷⁴ wies zuvor bereits die ängstlich anmutende Wendung 'welchem die sechzehn Giganten Speerträger sind' (II 104–105 T 126), wobei die Giganten der griechischen Typhon-Mythologie zugehören,⁷⁵ die Zahl sechzehn (4 x 4) die kosmische Chiffre des über die vier Himmelsrichtungen gebietenden Weltenlenkers darstellt; im Hinblick auf ihn unter dem Aspekt des Herrn der 'Fremdvölker'⁷⁶ wird ferner die soeben zitierte Stelle II 105–106 ('Du hast den heiligen Vogel auf deinem Gewand in den östlichen Teilen des Roten Meeres') noch besser verständlich,⁷⁷ schließlich erhält die Aussage 'In den Gegenden nach dem Ostwind zu hast du die Gestalt eines geflügelten Drachen und hältst eine

⁷³ Vgl. P. Moraux, Une défexion judiciaire au Musée d'Istanbul, MAB 54, 1960/61, 12–39, bes. 25 ('Ἰακουβία, Βολχοσηθ, Ἰωρβηθ, Νευθι, Ἰαω, Ἰαη, Ἰω σφη, Ἰωω Ἀβραωθ [Defexionstafel aus Blei]). D.R. Jordan, Defixiones from the Athenian Agora, Hesperia 54, 1985, 232. 252–253 (12, 5–8 Ἰακουβία Ἰαί αἰαη Βολχοσηθ Λαικελθε Νευθι Ἰαω Ἰαη Βολχοσηθ Ἰωσηθ; Inv. nr. IL 1737, 1–7 κραταίει Τυφών . . . Ἰα Ἰαω Ἰακουβία Ἰαω Βολχοσηθ Ἰω Ἰω μαθαλαλ Ερεβεννευ Εκευθι Νευθι Ἰαω Ἰωσηθ Aveβηθ Αβρασααζ Ἰαωαι). S. ferner D.R. Jordan, A Curse Tablet from a Well in the Athenian Agora, ZPE 19, 1975, 245–248. A. Survey of Greek Defixions in the Special Corpora, GRBS 26, 1985, 159–160.—Eine magische Anrufung in koptischer Sprache an den Sonnengott **πρε** enthält unter seinen Appellativen außer **ἰαωθ** (vs. 7.11), **ἰαω** . . . **σαβαωθ** (vs. 17–18) auch **χηθ θιωθ** (vs. 8) bzw. **χηθιωθ** (vs. 10). Römer-Thissen, ZPE 84, 176–178. 'Sabaoth der Gute' (Zeus) und Typhon in der Pistis Sophia (IV 140. Schmidt-MacDermott, Pistis Sophia 364). M. Tardieu, Gnose et Manichéisme, Ann. École Prat. des Hautes Études (V^e Section—Sciences religieuses) 86, 1977/78, 328.

⁷⁴ G. Nagel, Seth dans la barque solaire, BIFAO 28, 1929, 33–39. H. Te Velde, Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion (Probleme der Ägyptologie 6), Leiden 1977, 100–101. Vgl. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 704.

⁷⁵ H.J. Rose, Griechische Mythologie, München 1969³, 56–59. W. Fauth, Eidos Poikilon. Zur Thematik der Metamorphose und zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis (Hypomnemata 66), Göttingen 1981, 163–165. Vgl. F. Vian, Le syncrétisme et l'évolution de la Gigantomachie, in: Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971), Paris 1973, 36–39.

⁷⁶ Te Velde, Seth 109–151. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 704–705. R. Stadelmann, Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten (Probleme der Ägyptologie 5), Leiden 1967, 14–20. W. Fauth in: H. Heubner-W. Fauth, P. Cornelius Tacitus, Die Historien Band V. Fünftes Buch (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern), Heidelberg 1982, 20.47 (Lit.).

⁷⁷ Te Velde, Seth 110. 113–114 fig. 14 (Seth-Anti). Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 104.—Seth und Phoenix sind auf einem koptischen Papyrus in der folgenden Akklamation kombiniert: **ἰω χηθ ἰω πακερβηθ ἰω φενιζ ἰω παφλαζ βαωτωρ** (S. Pernigotti, I codice copti, in: E. Bresciani [Ed.], Nuovi papiri magici in Copto, Greco e Aramaico, SCO 29, 1979, 40 (II 3–5).

luftgestaltige Königskrone,⁷⁸ mit der du bewältigst die Kämpfe unter dem Himmel und auf Erden' (II 113–115 T 126) erst einen zureichenden Sinn, wenn dabei an die polytheriomorphe Monstrosität des Typhon (darunter Vogel und Schlange)⁷⁹ und an die besondere Eigenart des Wind- und Sturmerregers bei Typhon-Seth⁸⁰ gedacht wird.

Auch der letzte Teil (II 119–141 T 126) enthält ein sethianisches Element, nämlich das Aberamentho-Palindrom (II 126),⁸¹ vom Louvre-Papyrus 2391 zweimal (III 71*–79*, 117–118) mit typischen Nomina magica des Seth-Typhon vergesellschaftet.⁸² Hier steht es zwischen einem Vokativ (II 119 μέγιστε θεέ) und einer gleichlautenden Attribution (II 127 128 ὁ μέγιστος καὶ ἰσχυρὸς θεός) eingebettet, wie sie für Helios-Apollon kennzeichnend zu sein pflegen. Dem solchermaßen akklamierten Gott wird die Anrede Kommes zuteil (II 124 φέριστε θεὲ Κόμμη, Κόμμη); aus den beigefügten Prädikationen (II 119) ebenso wie aus der oben schon erwähnten Reihe (ἰα σφη ἰα σφη βιβίου βιβίου (II 123) geht hervor, daß wiederum der ägyptische

⁷⁸ Vgl. Gundel, Weltbild und Astrologie 89. – Zu Horus-Re als Königsgott s.H. Metzger, Königsthron und Gottesthron (AOAT 15, 1), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1985, 62–64.

⁷⁹ Nonn. Dion 2, 42–52. Fauth, Eidos Poikilon 162.

⁸⁰ G.A. Wainwright, The Origin of the Storm-Gods in Egypt, JEA 49, 1963, 13–19. J. Zandee, Seth als Sturmgott, ZÄS 90, 1963, 144–151. – Vgl. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 359 ('Er [d. h. Horus] hat seinen Bruder [d. h. Seth] als Gott des Regenssturms in den Luftraum gesetzt, um Wasser auf die Berge zu heben...'). J.F. Borghouts, The First Hitite Marriage Record: Seth and the Climate, in: Mélanges Adolphe Gutbub, Montpellier 1984, 13–16. W. Fauth, Das Kasion-Gebirge und Zeus Kasios. Die antike Tradition und ihre vorderorientalischen Grundlagen, UF 22, 1990, 116 und als Nachtrag dazu, besonders im Hinblick auf das DrachenkampftHEMA (Typhon, Tannin, Leviathan) J.P. Brown, Literary Contexts of the Common Hebrew-Greek Vocabulary, JJS 13, 1968, 179–181.

⁸¹ Vgl. Preisendanz, WS 41, 11–12 (mit Trennung der sethianischen Nomina barbara von Jesus Aberamentho in der gnostischen Pistis Sophia [IV 136.139.140]). Schmidt-MacDermott, Pistis Sophia 354.360.367). S. aber den Erklärungsversuch von M. Tardieu, Aberamentho, in: M. J. Vermaseren (Ed.), Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions dedicated to G. Quispel (EPRO 91), Leiden 1981, 412–418. Skeptisch dazu H.M. Jackson, The Origin of some Names in the Sethian Gnostic System, VC 43, 1989, 70.78 n. 5. – S. ferner Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 146/147 (XXIII 17). S. Eitrem, Papyri Osloenses 1, Oslo 1925, 5.35. Martínez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 32/35.39–40.

⁸² R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898, 90. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 54.55.61. Moraux, MAB 54, 19–23. R. Pintaudi, PL III/472: Frammento magico, ZPE 38, 1980, 261–263. Ch. A. Faraone-R. Kotansky, A Inscribed Gold Phylactery in Stanford, Connecticut, ZPE 75, 1988, 264. – Zu Πακερβηθ s.F. Maltomini. Aegyptus 59, 1979, 280–281. Vgl. weiterhin Martínez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 108–109.

Horus-Re gemeint ist. Die aus dem Aberamentho-Palindrom anklingende Synkretisierung der beiden antipodischen Götter Horus und Seth ist durch verschiedene Zeugnisse der ägyptischen Theologie gedeckt.⁸³ Daraus erklärt es sich, daß die verkürzte Aberamentho-Formel auf der Rückseite eines ovalen Jaspis eingraviert ist, dessen Vorderseite den kindlichen Horus-Harpokrates mit der Geißel des solaren Wagenlenkers auf dem Lotosthron seiner himmlischen Barke abbildet, von den Sonnentieren Kynokephalos und Hahn an Heck und Bug eingerahmt.⁸⁴

Zur semantischen Aufhellung des vieldiskutierten Namens Kommes hat M. Tardieu unlängst eine (recht problematische) Herleitung aus dem Koptischen vorgetragen, deren Sinngehalt angeblich von der griechischen Textstelle PGM II 115 (θεὸς ἐφάνης ἐν ἀληθείᾳ) reproduziert wird.⁸⁵ Die PGM II 119–120 dem Kommes beigelegten Zaubernamen Nathmameoth und Mairachachtha werden (ebenfalls wenig überzeugend) aramäisch etymologisiert; für sie werden Belege aus der koptisch-gnostischen Pistis Sophia (353, 8–12.370, 9 18),⁸⁶ mehreren griechischen Zauberpapyri (PGM III 153–154, VII 988–989, XIII 960–963)⁸⁷ und den Defixionstafeln von Karthago (242, 29–31.267, 9 11)⁸⁸ beigebracht. Ihnen läßt sich immerhin entnehmen, daß die aus PGM II 119–120 sich ergebende ägyptisierende Sonnenhaftigkeit (τὴν ἡμέραν φωτίζων . . . ὁ νῆπιος ἀνατέλλων . . . ὁ τὸν πόλον διοδεύων) mit jüdisch-semitischer Onomastik (Ieou, Zorokothora, Iao, Marachachtha, Marmarachtha) einhergeht.⁸⁹ Im übrigen liegt es näher, bei der Form Κόμης auf die verwandten Bildungen Kom-Re im demotischen Zauberpapyrus von Leiden⁹⁰ und Κομμε Βιου in PGM

⁸³ A. Klasens, *A Magical Statue Base* (OMRO N.R. 33), Leiden 1952, 104. J.F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, OMRO 51, 1970, 138–139. Te Velde, *Seth* 63 73. R.W. Daniel, *P. Mich. Inv. 6666: Magic*, ZPE 50, 1983, 151–152. Martinez, *P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm* 39.

⁸⁴ Bonner, *JEA* 16, 8 fig. 3.4.

⁸⁵ M. Tardieu, *NETHMOMAÖTH*, in: A. Caquot-S. Legasse-M. Tardieu (Eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT 215), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1985, 403–404.

⁸⁶ Schmidt-MacDermott, *Pistis Sophia* 706/707.740/741.

⁸⁷ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graccac Magicae* 1, 38/39. 2, 43. 128.

⁸⁸ A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, Lutec. Paris. 1904, 325–365. Vgl. Wunsch, *RhM NF.* 55, 250 (nr. 15).

⁸⁹ Vgl. Tardieu, *NETHMOMAÖTH* 403–405.

⁹⁰ Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 88/89 (XII 15 qm-r). Vgl. Delatte, *MB* 18, 87 (Μαρμαρατοκομαι [Gemme aus Jaspis Mus. Nat. Par. nr. 9501]).

XVI 63⁹¹ zu verweisen, letzteres nach H.J. Thissen Vollform von $\kappa\mu\epsilon\beta\alpha\nu$ (PGM III 104 = äg. $qm-b\bar{w}$ 'der die Seelen schafft').⁹² Andererseits hatte F.K.W. Schmidt vor etwa sechzig Jahren den Dekanamen $\kappa\omicron\mu\mu\acute{\epsilon}$ (Hephaest. Theb. apotelesm. p. 22, 23 P.) dazugestellt und beide auf kopt. $\kappa\omicron\mu\mu\eta$ 'Stier (gott) in Wahrheit' zurückgeführt.⁹³ Sollte indes, wie seit C. Salmasius und G. Parthey behauptet wird,⁹⁴ der ägyptische Dekan Knumi(s)-Knmt (durch nasale Metathese > * $\kappa\omicron(\nu)\nu\mu\iota\varsigma$ > $\kappa\omicron\mu\mu\eta\varsigma$ [?]) etwas damit zu tun haben, weil er unter den Dekanherrschern im Grabe Ramses VI. den Sonnengott anbetet und in dem Hymnos 'Re-Harachte anbeten am Morgen' ihm anscheinend Lobpreis spendet,⁹⁵ so müßte eine onomastische Übertragung aus der Nomenklatur der 36 (9 x 4) dem Zodiakos zugeordneten 'Dienersterne' ($b\bar{3}k\ t\bar{j}w$) auf das ihn durchwandernde Hauptgestirn erfolgt sein,⁹⁶ und zwar vermutlich aufgrund des Anklangs von Knumi-Knmt an das Re-Epithet $kn\mu\bar{j}$ ('Finsterer'), als Komplementärbegriff zu $h\bar{3}j\bar{j}$ ('Strahlender') von verschiedenen ägyptischen Hymnen der Nachtsonne' ($snkw$) verliehen, um die nächtliche Finsternis ($knmwt$)⁹⁷ als 'negativen Machterweis' des Sonnengottes der Helligkeit des Tagesgestirns entgegenzusetzen:

Geh auf, Re!

Erglänze, Horizontischer!

Finsterer, Strahlender an Gestalt!.⁹⁸

Der teils ägyptisierende, teils judaisierende Tenor dieses Abschnitts

⁹¹ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 137.

⁹² Thissen, *ZPE* 73, 305.—Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 36.

⁹³ *GGA* 193, 448.—Danach Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 52. 63 ($\kappa\omicron\mu\mu\eta$ $\kappa\omicron\mu\mu\eta$ 'Stier der Stiere').

⁹⁴ C. Salmasius, *De animis climacteriis et antiqua astrologia diatribae*, Lugd. Bat. 1648, 612. G. Parthey, *Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1865, 166. Vgl. Hopfner, *ArOr* 3, 147. Gundel, *Weltbild und Astrologie* 22.

⁹⁵ Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* 169 (II 1,1 10). Ägyptische Hymnen und Gebete 121.

⁹⁶ Vgl. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 154. Zum Sonnengott und den Dekanen s. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, 115–116. Gundel, *Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri* 186.

⁹⁷ Vgl. W. Spiegelberg, *Miszellen*, *ZÄS* 58, 1923, 157 158. E. Hornung, *Nacht und Finsternis*, Tübingen 1956, 35.—Zu der möglichen Verbindung Knmt ($\chi\nu\omicron\mu\mu\iota\varsigma$)—Chnum-Chnubis s.F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, *ANSMN* 24, 163–165.

⁹⁸ Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* 170 (II 1, 19–21). 180. *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* 38 (nr. 280, 23). Vgl. Erman, *ZÄS* 38, 28. 29. G. Nagel, *Un papyrus funéraire de la fin du Nouvel Empire*, *BIFAO* 29, 1930, 55–57 (P. Louvre 3292).

von PGM II, durch das doppelte Ἄρσαμωσι (II 125 Ἡρ σμσw 'Horus der Älteste')⁹⁹ und Βριθιαωθ (II 125 'Br(c)ith [= Re]-Jao')¹⁰⁰ noch verstärkt, leitet gleichwohl über zu einer mit magischen Vokalfolgen durchsetzten rein apollinischen Advokationsreihe (II 134) mit hymnischem Einschub (II 136), die in ihrem Zuschnitt auf den klarischen bzw. kolophonischen Herrn der Mantik zum Ausgangspunkt der Anrufung zurückkehrt (II 140). Es ist dabei festzuhalten, daß während derselben Spätzeit der Gott sich persönlich in einem seiner Orakel als Helios-Horus-Osiris bezeichnet haben soll (Eus. praep. ev. 3, 15, 3 T 129).¹⁰¹ Die Personalunion des ägyptischen Horus-Harpokrates mit dem griechischen Apollon¹⁰² geht zudem aus der Selbstoffenbarung des 'Astromantikers' Karpokrates von Chalkis mit Gewißheit hervor und reiht sich ein in den größeren Rahmen der hellenistischen Isis-Sarapis-Religion.¹⁰³ M. Totti konnte die dabei zutage tretende mantische Kompetenz des Horus-Harpokrates aus Lychnomanticanweisungen griechischer und demotischer Zauberpapyri unterbauen, bei denen eben dieser Gott angesprochen oder wesentlich beteiligt erscheint.¹⁰⁴

Zur Vervollständigung des bisher gewonnenen Bildes gerade auch hinsichtlich des beobachteten jüdischen Einschlages kann das (allerdings ziemlich zerstörte) Blatt des Papyrus Anastasi nr. 5 (Brit. Mus. Pap. XLVII) herangezogen werden mit einem stark apollinisch getönten Gebet zur aufgehenden Sonne (PGM VI 1-47 T 130)¹⁰⁵

⁹⁹ Ritner bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 187. Ähnlich schon Schmidt, *GGA* 193, 452 (Ἡρ-ἑμσw 'Horus Erstgeborener'). Vgl. Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtexten* 104.141-142. Borghouts, *Early Egyptian Magical Texts* 95.96. M. Philonenko, *Une prière magique au dieu créateur*, *CRAI* 1985, 449. Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1,54.

¹⁰⁰ Vgl. Hopfner, *ArOr* 3, 147. Wortmann, *BJ* 168, 62-77 (Ιωθ Βριθ). Totti, *ZPE* 67, 263 265. D.R. Jordan, *A Love Charm with Verses*, *ZPE* 72, 1988, 250.

¹⁰¹ Harrauer, *Meliouchos* 75 76.

¹⁰² Vgl. Pap. Oxyrh. XI, 1915, 200 (nr. 1380, 210 Ὁρον Ἀπόλλωνος). L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (RVV 29), Berlin 1970, 15-16.34. 43.45.168. Fauth, *UF* 22, 112-113.

¹⁰³ R. Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil. Hist. Kl. 1943, 14), Berlin 1944, 15. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiaca et Sarapiacae* 40-41 (nr. 88). Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* 15 16 (nr. 6).

¹⁰⁴ M. Totti, *Καρποκράτης Ἀστρομάντις und die Λυχνομάντεια*, *ZPE* 73, 1988, 297 301.

¹⁰⁵ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* I, 198-200. Vgl. zur Hinwendung an die aufgehende Sonne P. Smither, *A Ramesside Love Charm*, *JEA* 27, 1961, 131. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* 356 Anm. 61. W. Brashcar, *Ein Berliner Zauberpapyrus*, *ZPE* 33, 1979, 263 (II 9). 275.

anlässlich der 'Vereinigung' des Magiers mit deren Gottheit (VI 1).¹⁰⁶ Die apollinische Tönung erzeugt nicht nur der mit PGM II 82 übereinstimmende Beginn (VI 4–5), sondern auch der eindeutige Zuschnitt auf die Prosopographie Apollons (VI 6–7) und das Milieu der Weissagung (VI 11.25–27). Die Versifikation im Hexameter steigert sich zum Zitat von allseits bekannten Homerversen auf den 'Gott mit dem silbernen Bogen' (VI 30 33 = Hom. II. 1, 37–38; VI 36–40 = Hom. II. 1, 39–41). Dazwischen stehen allerdings Anrufungen mit dem Akzent auf Helios (VI 33), Typhon (VI 33) und Apollon (VI 34), und dieses Variationsprinzip bezieht nunmehr ein synkretistisches Namenfeld vorwiegend semitischer Prägung ein (VI 34 Σιαωθ Σαβαωθ; 35 Σεσεγγενβαρφαραγγης, wie PGM II 109 Nomen magicum des Sonnengottes;¹⁰⁷ 36 Ἀρβαθιαω ['Vier-Jao'];¹⁰⁸ 42 Σαβαωθ Ἰαωαωω [Spielform von Jao]), kombiniert mit griechischen Prädikationen, wie VI 34 Λατῶε ('Leto-Sohn'), 35 Μελιούχε τύραννε ('Herrscher Meliouchos' [= Mithras; s.o.S. 19]), 36 Ὀπολλορφε ('O Apollon Orpheus'),¹⁰⁹ 43 Μουσιάρχα ('Musenherr'), und Hybridbedeutungen (VI 43 Ὀτονυπον [metathetisch für Ὀνότυπον 'Eselsbild' bzw. 'Eselsgesicht', auf Sabaoth wie auf Seth beziehbar];¹¹⁰ 45 Ρησαβααν [Variante von Resabaoth]). Das alles fügt sich zum Porträt eines Helios-Apollon, der durch die Anrede 'Allerhöchster . . . Paian . . . Vielnamiger' (VI 22–25) den Rang eines μέγιστος θεός bescheinigt erhält.¹¹¹

Bereichert wird das bisher entworfene Porträt noch durch eine Inkantation innerhalb der 'apollinischen Anrufung' (Ἀπολλωνιακή ἐπίκλησις) des Papyrus Berolinensis 5025 (PGM I 298–347 T 131). Es ergeht wiederum eine Weissagungsbitte an den 'Herrscher Apollon' (I 298), nachdem zuvor der Aberamentho-Logos auf ein Stück Leinwand geschrieben wurde. Merkwürdig ist nun, daß die Aufforderung

¹⁰⁶ Vgl. PGM Va 1 ("Ἠλιε . . . ἔχε με συνιστάμενον). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae I, 198.

¹⁰⁷ Bonner, Studies in Magical Amulets 201–202. Wortmann, BJ 168, 83. Sijpesteijn, OMRO 59/60, 190. Vgl. W. Fauth, SSM BN PDRSSA, ZDMG 120, 1970, 254–255. Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 70/71 (7, 10).

¹⁰⁸ Dazu ausführlich Fauth, OC 67, 65–75. Vgl. ferner Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 100–101.

¹⁰⁹ Vgl. zu Apollon und Orpheus o.S. xxiii.xxv

¹¹⁰ W. Fauth, Seth-Typhon, Onoel und der eselsköpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophitisch-barbelognostischen Archonten, OC 57, 1973, 112–115. Vgl. S. Eitrem, Varia, SO 21, 1941, 126.

¹¹¹ Harrauer, Meliouchos 73–75 schließt aus dem Vorkommen des Zauberworts μεσενκριφι (VI 34; vgl. u. Anm. 199 S. 69), daß Horus-Harponknuphis im Hintergrund stehe.

am Anfang, der Herr der Mantik möge seine angestammten Sitze, den Parnass und die delphische Pytho, verlassen (I 299), um mit Paicon persönlich zu erscheinen (I 298), abrupt abgelöst wird durch die Hinwendung zu einer Reihe von magisch-synkretistischen Potenzen mit offenbar wohlüberlegter rangmäßiger Skala vom Status des Engels¹¹² bis zu dem des Pantheos. Zu dieser Reihe gehören Jao, 'erster Engel Gottes, des großen Zeus' (I 300),¹¹³ Michael, 'der Erhalter der himmlischen Welt' (I 301), Gabriel, 'der erste (der) Engel' (I 302), weiterhin Abrasax, 'der am Aufgang seine Freude hat' (I 303), und Adonai, 'der (du) den Untergang vom Aufgang her beschau(s)t' (I 304), also zwei dem Sonnenlauf zugewandte Hypostasen des himmlischen Hochgottes,¹¹⁴ und nicht zuletzt Pakerbeth, 'der Vater des Kosmos, vor dem die ganze Natur zittert' (I 305), das heißt Seth unter einem seiner Zaubernamen als demiurgische und zugleich welterschütternde Urmacht.¹¹⁵

Während die personale Integration Jahwe-Jaos in seinen Erzengelkreis der Magie geläufig ist¹¹⁶ und das Prinzip der Hypostasierung des Höchsten im inferioren Wirkungsfeld unterstreicht, setzt sich auf der anderen Seite die permanente Annäherung der Inkantation an den umfassenden Allherrscher, ob er nun abwechselnd hinter Zeus oder Seth sich verbirgt, ob er durch das magische Namenensemble um den Gott der Juden gleichsam paraphrasiert wird, weiter fort, indem ganz unspezifisch, sozusagen 'monotheistisch', das Haupt, das Siegel, die rechte Hand, der Mischkrug Gottes beschworen werden (I 305–309), um schließlich bei dem Deus aeternus selbst, dem 'Aion aller' (I 310) anzulangen.¹¹⁷ Gewissermaßen flankiert aber ist seine

¹¹² Zu den ἄγγελοι im Zauber s. Wunsch, ARW 12, 39.

¹¹³ L. Fahz, Ein neues Stück Zauberpapyrus, ARW 15, 1912, 418 erklärte diese merkwürdige Subordination aus der angeblichen Gleichung Hermes-Jao PGM V 174 175 (Ἑρμῆν . . . φωσφόρ' Ἰάω). S. aber auch Heitsch, Hermes 88, 153–154.

¹¹⁴ Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 313 (nr. 457 Σεμεσίλα [= Σεμεσίλαμψ] Γαβριήλ Ἰηώ). Worrell, Orientalia NS. 4, 22–23/33 (116 121 χαῖρε πρῆ . . . χαῖρε μιχαήλ χαῖρε γαβριήλ χαῖρε σεμεσίλαμψ ματ' παῖ ἡτσομ ἡῖαω ἡταζρο ἡαβρασαζ τε χαρις ἡσαβαω 'Heil Re, . . . Heil Michael, Heil Gabriel, Heil Semesilamps! Gib mir die Macht des Jao, die Kraft des Abrasax, die Anmut des Sabaoth!'). E.R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 8, 2, New York 1958, 172. Bei Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177 (vs. 6). 179 ist ἀβραζ (Kurzform von Abrasax) der 'Erzengel' (ἀρχαγγελος) des Sonnengottes (πρε).

¹¹⁵ Smith, Studii Clasice 24, 175–179.

¹¹⁶ Fauth, OC 67, 75–76.

¹¹⁷ Vgl. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 184.

aionische Wesenheit von den beiden kosmosintern ausgerichteten Manifestationsweisen des Judengottes, nämlich 'Adonaios, der aus sich selbst gewordenen Natur' (I 310–311) und 'Eloaios, dem untergehenden und aufgehenden' (I 311), also dem Herrn des über das Firmament wandernden Zentralgestirns. Damit ist der Kontakt zu Helios-Apollon am Eingang der Anrufung zumindest funktional hergestellt. Auch wenn dieser nicht noch einmal namentlich genannt, sondern mit μάκαρ (I 315) apostrophiert wird, geht aus der im ersten Unterabschnitt des Kapitels (IV 444 o.S. 35) bereits aufgetretenen Epiklese 'Führer des Himmels und der Erde, des Chaos und des Hades' (I 315–316) und dem ebendort (IV 455 o.S. 36) gleichfalls schon einmal demonstrierten Isopsephismus mit den Moiren (I 325–326) bei Verwendung der gleichen palindromatischen Formel (I 326) eindeutig hervor, daß nur er gemeint sein kann.

Allerdings nimmt seine magische 'Entlassung' zum Schluß wieder sehr nachdrücklich Bezug auf die auch sonst zum Vorschein gekommenen Eigenschaften primordialer Existenz, elementarer Autogenese und kosmosumgreifender, bis in die Tiefen des Abyssos hineinreichender Macht, zielt folglich auf die umfassendere Dimension eines Deus ultimus (I 341–346).¹¹⁸ Ergänzend dazu bestätigt der apollinische Hymnos des Louvre-Papyrus 2391 (PGM III 235–259 T 132), daß der 'luftdurchlaufende pythische Paian' (III 259) aufgrund der weitreichenden Autorität des himmlischen 'Selbstherrschers' (III 240) sowohl solarer 'Himmelsläufer' (III 257) und 'Lichtbringer' (III 257) als auch chthonischer 'Erderschütterer' (III 257) sein kann, und ein ägyptischer Sargtext aus der Perserzeit (CG 29301, 21–22 Masp.) unterstreicht, daß diese Ambivalenz ein typisches Kennzeichen solarer 'Doppelseitigkeit' ist:

Heil dir, Herr des Himmels, Herrscher des Totenreichs!
 Du steigst herauf zu den Oberen,
 du steigst hinab zu den Unteren,
 du erhältst am Leben Diese wie Jene.¹¹⁹

¹¹⁸ Kroll, Gott und Hölle 457–458. Vgl. W. Fauth, Demogorgon, NGA 1987, 5, 86–87.

¹¹⁹ Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 55. Vgl. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten 118.

Neboutosoualeth,¹²⁵ welcher der ebenfalls beschworene—Dämon des getöteten Tieres (III 50) untersteht, den Meliouchos (III 45–46),¹²⁶ hier wie schon anderweitig (o.S. 53) als Deckbezeichnung des solaren Mithras verwendet; danach folgt die auch PGM X 41–49 vorzufindende, das vorhergehende Βαινχωωχ (III 12) wiederaufnehmende Variationsreihe des Logos der Dunkelmacht Kuk-Huh (III 53–58),¹²⁷ welche Σαβαωθ ευλαμωσι (III 56–57 Sabaoth ‘Olam’)¹²⁸ einschließt, um mit χουχεωχ (III 58) zu enden. Licht und Finsternis zeigen sich demnach wiederum konträr zusammengestellt,¹²⁹—eine auch im folgenden relevante Opposition.

Während auf der zweiten der drei bei dem Katzenopfer verwendeten Zauberlandmetten (III 15) das oben (S. 49) erwähnte Aberamen-tho-Palindrom (III 70) anzutreffen ist, erhalten die beiden nach Anweisung des Papyrus miteinander zu vertauschenden Figuren des peitschentragenden Helios und des eselsköpfigen Seth die dem Palindrom bedeutungsmäßig korrespondierende Beischrift Ἰωερβηθ, ἰωπακερβηθ, ἰωβολχοσηθ, ἰωπομψ, ἰωπαταθναξ, ἰωκουβια, ἰωσηθ,

¹²⁵ Vgl. Fauth, ZPE 57, 94–95.

¹²⁶ Vgl. Audollent, Defixionum Tabellae 41 (nr. 22, 32 u.ö.). Daniel-Malomini, Supplementum Magicum II, 17 (nr. 54, 12–13).—Der Ausdruck τὰ μέλη τοῦ Μελιούχου spielt pseudoetymologisch mit dem Namen, als ob dessen erster Bestandteil τὸ μέλος (‘das Glied’), nicht τὸ μέλι (‘der Honig’) wäre.

¹²⁷ Vgl. Ringgren, Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion 141–142.—Zu ähnlichen Reihungen s. PSI I 28, 42 (χυχ... βασιλεῦ χθονίων θεῶν πανχουχ). Daniel-Malomini, Supplementum Magicum I, 136.141–151. Fauth, ZPE 98, 63. PGM IX 4. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 51. Delatte, BCH 38, 189–191. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 54.57. Mouterde, MUSJ 15, 124 (Z. 18). 127. Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden I, 64/65 (VIII 10 b’k’ksjkhekh). Bilabel-Grohmann, Griechische, koptische und arabische Texte 329/335 (nr. 123 ΒΔΧΘΧ). Wortmann, BJ 168, 108–109. Daniel-Malomini, Supplementum Magicum II, 9 (nr. 53, 7–9 αχχ βαχχ... χυχ βαζαχχ). 11.—S. ferner Eitrem, SO 19, 78. Th. Hopfner, Der religionsgeschichtliche Gehalt des großen demotischen Zauberpapyrus, ArOr 7, 1935, 114–115. Jordan, GRBS 26, 191.—Zur Etymologie von Βακαξιχχ(ΒΔΧΘΧΙΧΘΧ) s. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden I, 162/163 (XXVIII 31 ‘Ba des Huh, Sohn des Huh’). Vgl. auch Daniel, ZPE 19, 258. 264. Daniel-Malomini, Supplementum Magicum II, 11 (= äg. b’kkw ‘Seele der Dunkelheit’).

¹²⁸ Audollent, Defixionum Tabellae 23 (nr. 15, 35.37) u.ö. Wunsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom 84. R. Ganschietz, Eulamo, ARW 17, 1914, 343–344 (von assyr. ullamu ‘ewig’). Preisendanz, Akephalos 35–37 (‘der Schönleuchtende’ [griech. εὖ + *λαμ[π]-]; sicher falsch). Vgl. Jacoby, ARW 28, 283–284. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 54.62 (Z. 100). Jordan, GRBS 26, 192.

¹²⁹ Delatte, MB 18, 10.23–26. Vgl. M. Vandoni, Il papiro magico Palau Rib. 126, RIL 102, 1968, 533 (Ωρ ααα Ηλ ααα Βαινχωωχ).

ῥωκενσεψευ, ἀρεκταθουμισακτα (III 71*–79*).¹³⁰ Nach diesem deutlichen Beleg für die personale Kontamination des Sonnengottes und des chthonisch orientierten Sturm- und Wüstengottes¹³¹ folgt der Exorzismus des aus dem getöteten Kater gewonnenen 'Botendämons' (III 72–73), und zwar bei Iao, Sabaoth, Adonai, Abrasax (III 77) und bei dem durch den Iao-Logos evozierten 'großen Gott' (III 77 80 T 132);¹³² er enthält neben den Jao-Paraphrasen Ἀβλαναθαναλβα Ἀκραμμαχαμαρι¹³³ die dem Horus-Harpokrates eigentümliche glossolalische Folge Χαβραξ Φνεσκηρ Φιχοφνυροφωχοβωχ,¹³⁴ so daß unmittelbar nach der Rezitation dieses komplexen Logos die 'Erweckung' des Prototyps der dämonisierten Katze, des Helios αἰλουροπρόσωπος selbst (III 83–84) sich vollziehen kann. Er wird—nach dem Prinzip der synkretistischen Streuung innerhalb der Nomenklatur—mit Μίθρα Ναμαζαρ Ἀναμαρια (III 81), das heißt Mithras mitsamt den magischen Deformationsbildungen von ap. Nabarza (s.o.S. 18), und Δαμναμενεύς ('Bezwinger')¹³⁵ tituiert; dazu treten die Attribute 'heiliger König' (III 81), was für Mithras als Königsgott ebenso paßt wie

¹³⁰ Vgl. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 54–55.61–62. Jordan, ZPE 19, 245–248. J. H. Johnson, Demotic Magical Spells Leiden I 384, OMRO 56, 1975, 38/39.40/41.48/49.—Nach Harrauer, Meliouchos 23–25 späterer Zusatz (unbewiesen).

¹³¹ Delatte, BCH 38, 192.200. Hopfner, ArOr 3, 133. Vgl. ferner Fauth, OC 57, 112–115 (Seth—Horus-Re —Jao Abrasax). F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 161 (nr. 9 Seth—Mithras [?]).

¹³² Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 112–113 (nr. *140). 118 (nr. 151). 122 (nr. *159). Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 21 u.Anm. 1. 98.

¹³³ Ἀβλαναθ = אבן אלהים ('Vater uns [bist] du'). W.W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte 1, Leipzig 1885, 192 Anm. Anders E. Schmidt, Zu dem Zaubergesang der Nekyia, ARW 13, 1910, 624 (PGM XXIII 7 Ἀβλαναθά = hebr. ablan atha 'Vater komm [zu] uns!').—Zu Ἀβλαναθαναλβα Ἀκραμμαχαμαρι Youtie-Bonner, TAPhA 68, 55 (Z. 25). 68. D.M. Robinson, Magical Text from Beroea in Macedonia, in: Classical and Mediaeval Studies in Honor of F.K. Rand, New York 1938, 249–251.

¹³⁴ Koptische Variante bei Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177 (vs. 3 ΝΗΑΒΑΡΑΧ ΡΙΝΙΣΧΙΡ ΦΘΗΝΕΡΩ ΦΩΝΤΕΛ). 180–181. —Nach Bonner, JEA 16, 7–9 ergeben die (auch auf der oben S. 50 beschriebenen Harpokrates-Gemme aus Athen eingravierten) Zaubernamen Χαβραξ, Φνεσκηρ, Φιχρο, Φνυρω, Φωχοβωχ addiert den Zahlenwert 9999, wie angeblich auch die Folge Φρη ανωι φωρχω φυσυυ ρορυς οροχωωι (PGM IV 2428. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 148) als Chiffre für den Ἀγαθὸς Δαίμων (spekulativ).

¹³⁵ PGM II 167 (Δαμναμενεὺς Σεμεσιλαμ). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 30. Vgl. Clem. Al. Strom. 5, 8, 45 (Δαμναμενεὺς ὁ ἥλιος ὁ δαμάζων). Wunsch, RhM NF. 55, 82. Antike Fluchtafeln 9. Dölger, Sol Salutis 364. McCown, TAPhA 54, 130.139. Mouterde, MUSJ 15, 110.115. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 51 (nr. 14). 54 (nr. 50). 224–225 (nr. 306). W. Brashear, Trifles, ZPE 56, 1984, 65–66. Daniel-Malomini, Supplementum Magicum I, 49 (nr. 19, 2–7 Δαμναμενεὺς Ἀκραμμαχαμαρι). 51. Faraone-Kotansky, ZPE 75, 258 (Z. 25). 264.

für den griechischen Sonnengott, und 'Steuermann' (III 82), was auf die Funktion des Horus (Helios-Meliouchos), der jugendlichen Sohn-hypostase des Re, als Lenker des ägyptischen Sonnenschiffs anspielt,¹³⁶ von den indigenen Hymnen ausgiebig gewürdigt:

Groß an Erscheinungen in der Msktt-Barke,
chrfurchtgewaltig in der M'ndt-Barke

Strahlender Horus, Herr der Abendbarke,
Herrscher, Herr der Morgenbarke¹³⁷

Daß der Papyrus Mimaut kurz danach erneut den 'mächtigen Seth Typhon' (III 86) einbezieht, ist insofern nicht verwunderlich, als er nach dem 'Spruch der Räucherung für Re' des Amenhotpe-Rituals zur Göttermannschaft des Sonnenschiffs gehört ('für Seth am Bug der Barke des Re')¹³⁸ und daher in der 'Anbetung des Re Harachte' dementsprechend 'der hinter der Kajüte' (ḥ³ k³r) heißt.¹³⁹ Wenn somit die Beschwörung des αἰλουροπρόσωπος ἄγγελος (III 92), des pneumatisierten Katers,¹⁴⁰ unter das Vorzeichen des katergesichtigen Sonnengottes, gleichermaßen aber auch unter das seines Kontrahenten Seth-Typhon tritt, so ist das angesichts der erwähnten, aus älterem Material belegbaren Gegebenheiten einer Syzygie von Hell und Dunkel in der Solarsphäre keineswegs mit Harrauer¹⁴¹ als 'äußerst befremdlicher Synkretismus' zu bewerten, zumal A. Delatte vor län-

Koptische Variante (ΔΔΛΟΤΑΜΕΝΟΤ) in einer Sonnenanrufung (Römer-Thissen, ZPE 84, 176/178 rs. 7. 9). Der Argumentation von Harrauer, Meliouchos 30 31 bezüglich Meliouchos-Damnameneus vermag ich nicht zu folgen.

¹³⁶ Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 19 (nr. 17, 52). 66 (nr. 51, 19 m³ 3j-Hrw m-jrj-ḥm 'daß ich Horus erschau als Steuermann'). Vgl. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 738 739. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis 19 20. Wortmann, BJ 166,69-70. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 116 (nr. 146). Philipp, Mira et Magica 76 77 (nr. 99 102). Harrauer, Meliouchos 28-29.

¹³⁷ Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 143 (nr. 38, 12-13). 298 (nr. 129, 120-121); vgl. 186 (nr. 71, 70).

¹³⁸ Vgl. Erman, ZÄS 38, 22. Nagel, BIFAO 28, 34 36 fig. 1. Zandec, ZÄS 90, 151-152.155. Assmann, Re und Amun 75-76. Zu Seth als Verteidiger der Sonnenbarke s. Te Velde, Seth 99-108. Vgl. Kroll, Gott und Hölle 185. J.F. Borghouts, 3ḥ.w (akhu) and ḥk3.w (Hekau). Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic and the Concept of the Divine Creative Word, in: A. Roccati-A. Siliotti (Eds.), La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni, Milano 1987, 39.

¹³⁹ Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 188.195.

¹⁴⁰ Zur pneumatischen Verbindung zwischen dem theriomorphen Gott und seinem dämonisierten Tier s. Harrauer, Meliouchos 14-15.

¹⁴¹ Meliouchos 20-22.

gerem bei dem rätselhaften Ἀκέφαλος θεός (s.o.S. 38) ein Konglomerat von solaren und typhonischen Anteilen ermittelt hat,¹⁴²—eine Erklärung für den Umstand, daß aufgrund der gelegentlich bis zur Gestaltseinheit vorangetriebenen altägyptischen Personalunion Horus-Seth¹⁴³ die magische Appellation Μονωρ (PGM VII 305 = Μονι Ὠρ, kopt. **MOYOP**, demot. m³ Hr 'Löwe Horus'; s.o.S. 28)¹⁴⁴ durch Μουσηθ (= Μονι Σηθ 'Löwe Seth')¹⁴⁵ ihre Ergänzung bezüglich der vom Löwen-symbol ansichtig gemachten Feuer-Licht-Natur findet.

Das anschließende Gebet, mit Wendung gegen Sonnenuntergang (vgl. o.S. 36) zu Helios gesprochen (III 95.97), wobei die Barthaare des Katers als Phylakterion dienen (III 96–97),¹⁴⁶ verrät übrigens die gleiche synkretistische Verschmelzung von Sonnengott, Mithras und Seth: Zunächst ergeht eine Aufforderung zum Anhalten der heiligen Himmelsbarke (III 99), einem durch Zauberschwang bewirkten kosmisch katastrophalen Ereignis;¹⁴⁷ folglich ist mit Blick auf deren Insassen und Lenker gleich darauf von Meliouchos (III 100),¹⁴⁸ von Helios (III 100) und—praktisch mit denselben Worten wie zuvor (III 81)—von Mithras Nabarza Damnameneus (III 100–101) die Rede,¹⁴⁹ und zwar erneut unter Hervorhebung seiner Position als Hochgott (III 102) und seines Amtes als Schiffer und Steuermann des κύριος θεός Re (III 102–103),¹⁵⁰ dessen Zaubertitel Μενωφρις und Κμεβαν von Harrauer chthonisch gedeutet wurden,¹⁵¹ aber wohl eher auf die

¹⁴² BCH 38, 189–200.234.

¹⁴³ Te Velde, Seth 68–70 u.fig. 10.

¹⁴⁴ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graccae Magicae 2, 14. Schmidt, GGA 196, 172 (= äg. m³j-Hr). Vgl. Daniel-Malomini, Supplementum Magicum II, 242.

¹⁴⁵ F. Maltomini, I papiri greci, in: E. Bresciani (Ed.), Nuovi papiri magici in Copto, Greco e Aramaico, SCO 29, 1979, 64 (I 15). 72 73 (= Daniel-Malomini, Supplementum Magicum II, 237 (nr. 96, B 3. C 3). 242.

¹⁴⁶ Vgl. Martin, Genava 6, 56–64 (Z. 7–8) fig. 1.2. Daniel-Malomini, Supplementum Magicum I, 119 120 (Bindezauber bei den Haaren einer Katze mit Bezug auf den solaren Gott Λαμφορη). Vgl. o. Anm. 26.

¹⁴⁷ Vgl. Harrauer, Meliouchos 26–27 mit Verweis auf E. Hornung, Ägyptische Unterweltbücher, Darmstadt 1984², 277. S. ferner Assmann, Ägypten Theologie und Frömmigkeit einer antiken Hochkultur 85–86.

¹⁴⁸ Zum Charakter des Meliouchos auf der Himmelsbarke s. Harrauer, Meliouchos 68–70.

¹⁴⁹ Harrauer, Meliouchos 28–29 (mit Beurteilung der Textdoubletten).

¹⁵⁰ Vgl. Heerma van Voss, Ein ägyptischer Papyrus in Houston 59.

¹⁵¹ Meliouchos 29 Anm. 26.

Schönheit (Mn-nfr)¹⁵² und Schöpferkraft (qm-b3w)¹⁵³ des Sonnengottes gehen.

Die möglicherweise irritierend wirkende wechselnde Konfrontierung, Differenzierung und Identifizierung der einzelnen Namen und Figuren entspricht durchaus der akkumulativen und zugleich potenzierenden Methode des magischen Denkens. So kann es nicht befremden, daß bei der Stimulation des Sonnengottes zur Vergeltung an den Frevlern, 'die dein heiliges Abbild mißhandelt haben, die die heilige Barke verletzt haben' (III 114),¹⁵⁴ nun die schon geläufigen Nomina magica des kampfkraftigen und furchterregenden Seth, gleichsam zwecks Aktivierung der konträren Dynamis, mitsamt dem Aberamentho-Palindrom herangezogen werden (III 115–119; s.o.S. 57),¹⁵⁵ gefolgt von der großen Zwangsformel (III 120–121).¹⁵⁶ Registriert man also einerseits, daß PGM VII 848–858 (T 133) die Erzeugung eines Schattens in der Sonne, ein antisolarer Akt, seitens des mit einem Katzenschwefel bekränzten Zauberers durch das Seth-Appellativ Ερβηθ (VII 849) eingeleitet und durch dessen Erweiterung (VII 857) abgeschlossen wird, kann es andererseits innerhalb des Kontextes der magischen Litanei sich ohne weiteres mit dem schon bekannten Solarepithet Βρεηθ verbinden (VII 849–850).¹⁵⁷

Nachdem der soeben betrachtete λόγος in der Profilierung des Helios neben mithrischen und sethianischen Tönungen auch Anklänge an

¹⁵² Hopfner, ArOr 3, 140 Anm. 10. Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 285 (§ 182).—Schmidt, GGA 196, 179 vergleicht PGM VII 633 (Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 29) und zieht GGA 193, 453 die koptische Passage PGM III 651 (ΝΗΥ ΠΕ ΠΑΡΑΝ ΝΠΗΤ 'Nef ist mein wahrer Name') heran, wobei er kopt. ΝΗΥ zu äg. nfw 'Schiffer' (ὁ ναυτικός) stellt.—Zur Problematik des Namens Μενωφρις s. auch J. von Beckerath, Die angebliche Ära des Menophris, ZDMG 126, 1976, 5–9.

¹⁵³ Thissen, ZPE 73, 305 (vgl.o.S. 51 Anm. 92).

¹⁵⁴ Zum Kampf des Horus auf der Barke des Re mit den Götterfeinden s. den Horus-Mythos von Edfu bei Sternberg, Mythische Motive 21 35.

¹⁵⁵ Vgl. Harrauer, Meliouchos 30–31 u. Anm. 29.—Davon, daß der Sprecher sich mit Seth identifiziert, wie bei Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 28 in der Fußnote zu Z. 115* behauptet wird, kann demnach keine Rede sein.

¹⁵⁶ Nach Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 88/89.90/91.99 hieße μασκελλι 'junger Kater' (zu kopt. ΜΔC 'jung', ΚΛΗ, ΚΕΛ 'Katze'). Vgl. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch 60.101.—Abgelehnt von H.J. Thissen, Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri, in: U. Verhoeven-E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain (Orientalia Lovaniensia Analecta 39), Leuven 1991, 298 (zu hebr. mškl 'Hymnus' [?]). Vgl. Daniel-Malomini, Supplementum Magicum II, 24 (zu nr. 54, 27–28).

¹⁵⁷ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 37. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 228–234 (§ 141–144).

die Sphäre des Judengottes (Jao Sabaoth) erkennen ließ (III 110–111.119–120 T 132),¹⁵⁸ kommt dieser im abschließenden Gebet an Helios bei Sonnenaufgang (III 129) insofern dominierend zur Geltung, als der Zauberer sich mit dem 'Urmenschen Adam' (vgl. o.S. 31) identifiziert (III 146) und den Herrn des Lichts mit den mannigfachen Namen des von der 'Mithrasliturgie' (IV 594–595; s.o.S. 10) ihm gleichgesetzten Jao beschwört.¹⁵⁹ Dabei wird der letztere zum Teil durch die ihm eigenen Epiklesen, zum Teil durch die Vierzahl seiner Erzengel repräsentiert (III 149–150).¹⁶⁰ Auf solche multiplizierte Weise rückt nun der θεὸς κύριος Ἰαϊωλ (III 150)¹⁶¹ an Helios heran, den zahlreiche Beifügungen¹⁶² erneut als 'den größten im Himmel'

¹⁵⁸ Vgl. PGM IV 364 365 (κατὰ τοῦ Βαρβαριθα χενμβρα βαρουχαμβρα καὶ κατὰ τοῦ Ἀβρατ Ἀβρασαξ Σεσεγγενβαρφαραγγης). Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* I, 84. S. Kambitsis, Une nouvelle tablette magique d'Égypte, Musée du Louvre Inv. E 27145 III^e ou IV^e siècle, BIFAO 76, 1976, 213–223 (Z. 2 Βαρβαριθαί; 15 Βαρβαραθαμ χελουμβρα Βαρουχ Ἀδωναι). Jordan, ZPE 72, 249 (Z. 34 βαρβαραθαμ χαλουμβρα Βαρουχ Ἀδωναιου). Faraone-Kotansky, ZPE 75, 258 (Z. 1 βαρουχ Ἰαω). 259. Wortmann, BJ 168, 60. 74 (Βαρβαραθαμ). Maltomini, SCO 29, 110. Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 32.52.102–107. Daniel-Maltomini, *Supplementum Magicum* I, 176 (nr. 46, 15–16 Βαρβαραθαμ χελουμβρα βαρουχαμβρα Ἀδωναιου). 181 (nr. 47, 15). 188 (nr. 48, 17). 195 (nr. 49, 34). 207 (nr. 50, 34.36). 212 (nr. 51, 11–12). F. Maltomini, Due papiri magici della Biblioteca Publiques et Universitaire di Ginevra, SCO 36, 1986, 300.304 305 (Z. 21–22 βαρβαραθαμ χελουμβρα β[αρουχ] αβραμ Σεσε[ζ]εγγενβαρφαραγγης). Daniel-Maltomini, *Supplementum Magicum* II, 137 (nr. 75, 21–22). 141.

¹⁵⁹ Harrauer, Meliouchos 44–45. Vgl. allgemein zu Jahwe-Jao in den Zaubertexten O. Eissfeldt, Jahwe-Name und Zauberesen, ZMR 42, 1927, 169–176 (= Kleine Schriften I, Tübingen 1962, 157–162). - Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 134–135 zählt im wesentlichen nur Stellen auf, die den Judengott erwähnen. Eine angemessene Beurteilung erfolgt nicht, da der Verfasser einer oberflächlichen Konglomerattheorie zuneigt.

¹⁶⁰ Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 8, 2, 171. Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 162 (nr. 211 Μικαήλ... Ἰάω Σαβαώ Ἀδωνέ Ἀβρασαξ Δαμναμεναίου Οὐριήλ Γαβριήλ). Sijpesteijn, OMRO 59/60, 189–192 (Ἰαω Ἰαω Ἰαω Σαβαώ Ἀδωναι... Οὐριήλ Ῥαφαήλ Ῥαγουήλ Μικαήλ Σουριήλ Γαβριήλ Οὐαήλ). Daniel, ZPE 41, 275–276 (Βαρουχ Ἀδωναι Εἰαω Σαβαώ Ελωαι Ουριήλ Γαβριήλ Μικαήλ Ῥαφαήλ Αναήλ Φαναήλ Σαραφίλ Ἰσαραήλ Αἰλαμ Σεμα αἰλαμ Θωβαρραβαν Ἀβρασαξ Ἀβλαναθανάλα... Ἀκραμμαχαμαρει Σεσεγγενβαρφαραγγης). Harrauer, Meliouchos 45–47 (mit Vergleich von PGM X 41 49 Μικαήλ Ῥαφαήλ Γαβριήλ Σουριήλ Ζαζιήλ Βαδακτιήλ Συλιήλ... Ἰάω Σαβαώ Ἀδωναι). J. Naveh, A Recently Discovered Palestinian Jewish Aramaic Amulet, in: M. Sokoloff (Ed.), *Aramaicans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, Ramat-Gan 1983, 84 (Z. 3–7.13–16). 87.—Zu Abrasax als Engel vgl. Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 42.230/231 (Geniza 6, 1, 11–12 מְלַכְּחַ מְלַכְּחַ).

¹⁶¹ Ἰαϊωλ ist magische Metathese von Ἰαωιλ (= Jao El). Vgl. Harrauer, Meliouchos 48 Anm. 51 (mit anderen Vorschlägen).

¹⁶² Vgl. zum folgenden Harrauer, Meliouchos 33–35.39.41.43.

(III 130), als apollinischen Scher (III 133), als gold- und feuerglänzenden Lichtspender (III 133 135.144.155), als machtvollen Weltenherrscher (III 135) und als Hort von Wahrheit und Gerechtigkeit (III 156–157) preisen, – unaufhörlich der Bewegung des Himmelslaufs einschließlich des Auf- und Untergangs anheimgegeben (III 136–140), von der vollendeten Form des kreisrunden Rades (III 139.141), ‘Bote des heiligen Lichts’ (III 140–141).

Außer mit Jao-Jahwe konfundiert ihn der λόγος nun weiterhin mit dem ägyptischen Urgott Amun-Kematef-Kmeph (äg. km-ṣt-f ‘der seinen Augenblick vollendet’)¹⁶³ durch die Titulatur Περσκόμωθ Ακ Κμηφ (III 142 ‘Herr Erschütterer der Erde, Glanz-Kmeph’)¹⁶⁴, wobei κομωθ (kopt. **ΚΜΠΤ**, demot. km-t)¹⁶⁵ früher von Jacoby als ‘Schöpfer der Erde’ (qm-ṣt ‘der die Erde schafft’) gedeutet worden war,¹⁶⁶ während Harrauer neuerdings für die Übersetzung ‘Erdschütterer’ eintrat,¹⁶⁷ unter Hinweis auf den dem Arbath Jao geltenden Passus PGM IV 1322–1323 Κομωθo Κομασιθ Κομνουv, ὁ σείσας καὶ σείων τὴν οἰκουμένην (‘Erdschütterer, Bodenerschütterer, Urfluterschütterer, welcher erschüttert hat und noch erschüttert die bewohnte Erde’).¹⁶⁸ Doch ist die Auffassung Jacobys (‘Erdschöpfer, Bodenschöpfer,

¹⁶³ Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* II, 92 (nr. 70, 1–15). 93.—Zum Namen s. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* 130 (nr. 91, 3 Jmn-R ‘w-k3-mwt.f ‘Amun-Re Kamutef’). Thissen, *ZPE* 73, 305. Vgl. Schmidt, *GGA* 193, 449 (mit der Deutung k3mwt.f ‘Stier seiner Mutter’). Youtie-Bonner, *TAPhA* 68, 56. 72. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 378–379. Harrauer, *Meliouchos* 42–43. Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* II, 78. Zu Amun (‘der Verborgene’) s. A. Barucq-F. Dumas, *Hymnes et prières de l’Égypte ancienne* (LAPD 10), Paris 1980, 184.514.

¹⁶⁴ Merkelbach-Totti, *Abrasax* 92 (‘Herr des großen Erdbebens’). Περσ- zu kopt. **περω** ‘König’ (Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch* 150). Vgl. Jacoby, *ARW* 28, 271 272. Daniel, *ZPE* 19, 258 (Z. 3). 260. **ΠΕΡΚΜΗΛ** ‘Herr der Dunkelheit’ (zu kopt. **ΚΜΗΛΕ** ‘Dunkelheit’. Crum, *A Coptic Dictionary* 110b. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch* 64). – ‘Ακ durch Assimilation aus ‘Αχ (= äg. Ah ‘Glanz’; s.o.S. 30).

¹⁶⁵ Vgl. Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 58/59 (VII 6 qm-t). – Metathetisch deformierte Form (κομωθ) auf einer Defixionstafel des Museums Rolin d’Autun (J. Marcillet-Jaubert, *Tabella Defixionis Augustodunensis*, *ZPE* 33, 1979, 185 [δαμναμευς κομ/ωθ = Δαμναμενευς Κομ/ωθ]).

¹⁶⁶ *ARW* 28, 272 Anm. 1. Vgl. schon F. Ll. Griffith, *The Old Coptic Magical Text of Paris*, *ZAS* 38, 1900, 93.

¹⁶⁷ *Meliouchos* 40.—So schon früher Schmidt, *GGA* 193, 447 448. 196, 171–172.

¹⁶⁸ Vgl. M.P. Nilsson, *The Anguipede of the Magical Amulets*, *HThR* 44, 1951, 61–64. Philonenko, *CRAI* 1979, 303 (zur lichthaft-solaren [Hahnenkopf] und zur erdhaft-dunklen Seite [Schlangenfüße] des kosmischen Jao).

Abgrundschöpfer') zuletzt von H.J. Thissen wieder verteidigt worden,¹⁶⁹ hätte danach also auch Gültigkeit für die koptische Passage PGM III 680 (ΠΤΚ ΚΑΠΤΟ ΠΣΟΙ †[.]ερο ηρε πνουτε [ō] ... ΝΟΤ ΖΗ ΠΝΟΥΗ 'Du bist Erdschöpfer, Psoi, Sohn des Re, der große Gott ... der im Urgewässer ist').¹⁷⁰ Der darin apostrophierte Psoi (Śai) wird aber nun PGM III 144–145 nach Amun-Kmeph mit dem Sonnengott verschmolzen,¹⁷¹ indem letzterer 'der sich im Ozean befruchtende große Psois, Gott der Götter' geheißen¹⁷² und bei dem Urei beschworen wird (PGM 144–146 T 132).¹⁷³

Die Σύστασις πρὸς Ἥλιον (PGM III 495–575 T 134)¹⁷⁴ gehört zwar nicht mehr zum Komplex der Zauberhandlung mit dem Kater, läßt sich jedoch insofern an sie anknüpfen, als der 'aus den vier Winden der Welt' (III 496–497) sich nahende 'luftdurchwandelnde große Gott' (III 497),¹⁷⁵ eben Helios, unter den dem Magier wohlbekannten

¹⁶⁹ Thissen, *Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri* 301–302.

¹⁷⁰ Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* I, 60/61.

¹⁷¹ Hornung, *Das Buch von der Anbetung des Re im Westen* I, 66 (nr. 37 'Du bist ja der Körper des Śai' [äg. Šj = Psoi, kopt. ΠΣΟΙ]).--Vgl. Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* I, 26/27 (II 5 p šj nt hn p nwn a'nj p wjn n-j aħn, 'Psoi, der im Abgrund ist, erleuchte mich!'). Schmidt, GGA 196, 172 (PGM III 680 ΠΤΚ (sic!) ΚΑΠΤΟ ΠΣΟΙ 'Du bist der Erdschütterer, du in der Höhe').

¹⁷² J. Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique* (Orientalia Lovaniensia Analecta 2), Leuven 1975, 177–244. Ritner bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 22 n. 36. Thissen, ZPE 73, 305. Harrauer, *Meliouchos* 40–41. Vgl. Griffith, ZAS 38, 93. Schmidt, GGA 193, 449 (ψοειω 'in der Höhe Großer'). Merkelbach-Totti, *Abrasax* I, 92/93 ('zweimal großer Pschai'). 101. S. ferner J. Quaegebeur, *La designation 'Porteur(s) des dieux' et le culte des dieux crocodiles dans les textes des époques tardives*, in: *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier 1984, 169.

¹⁷³ Zum Urei s.S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 187–189. Bergman, *Isis-Seclle und Osiris-Ei* 76–78. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* 317 (nr. 137). Vgl. Johnson, *Enchoria* 7, 61/68 (3, 9). Harrauer, *Meliouchos* 39–40 u.Anm. 41.—Schmidt, GGA 193, 449–450 weist auf das Ei als Sonnensymbol hin. S. dazu auch K. Preisendanz, *Aus der Geschichte des Uroboros*, in: *Brauch und Sinnbild. Festschrift für Eugen Fehrle*, Karlsruhe 1940, 202–204.

¹⁷⁴ Zum Begriff der σύστασις s.K. Preisendanz, *Miszellen zu den Zauberpapyri*, WS 40, 1918, 2–5. S. Eitrem, *Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie*, SO 8, 1929, 49–50 (mit Belegen).

¹⁷⁵ Schon im mesopotamischen Gilgameš-Epos ist der Sonnengott Herr der Winde (G. Wilhelm, *Neue akkadische Gilgameš-Fragmente aus Hattusa*, ZA 78, 1988, 113). Zum Vierschema vgl. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* 53 (nr. 39, 14–15 [wnw-n.f wšwt-4] jmjw-ṯt znw-n.f wšwt-4 jmjw-ṯt 'Die vier Wege im Himmel stehen ihm offen, die vier Wege in der Erde sind ihm aufgetan').—Zu den vier Winden in Ägypten s.C.de Wit, *Les génies de Quatre Vents au temple d'Opet*, ChrÉg 32, 1957, 25–39. A. Gutbub, *Die vier Winde im Tempel von Kom Ombo* (Oberägypten). *Bemerkungen zur Darstellung der Winde im Ägypten der griechisch-*

wechselnden, mit unterschiedlichen Nomina arcana belegten Stunden gestalten des Tages auch die des Katers aufzuweisen hat (III 507–509) und daß er, während einer jeden der zwölf Stunden des Tages kreativ tätig, neben zahlreichen anderen Tieren, Pflanzen und Steinen den Kater erschafft (III 520–521). Der zum Teil leider stark defizitäre Text des offenbar wiederum vom Orient inspirierten genetischen Zyklus¹⁷⁶ bietet im Reigen der dem Sonnengott verliehenen Zaubernamen außer 'Ακραμμαχαμαρει (s.o.S. 58)¹⁷⁷ das auf die Lichtnatur zielende Βαζητοφωθ (III 506 'Ba, Sucher des Lichts'),¹⁷⁸ das Mächtigkeitsappellativ des Helios-Mithras Δαμναμενεύς (III 511; s.o.S. 58) und schließlich die den Konnex zum solaren Jao herstellende Reihe 'Αδωναι . . . καὶ Γαβριήλ . . . 'Ιαρβαθαχραμνηφιβαωχσυμεω (III 535–536). Der Konnex verstärkt sich im Zuge der zunehmenden pneumatisch-kosmogonischen Sublimation (III 550–558) und mündet in die Plazierung des Kosmosherrschers Jao an der Weltachse (III 572–575).

Die 'Pneumatisierung' des solaren Weltregenten und Weltschöpfers hat ihr ägyptisches Äquivalent in einigen Versen hymnischen Gepräges auf den dem Ur- und Schöpfergott Amun (Kmeph) und dem Luftgott Šu (s.o.S. 39) gleichgesetzten Re:¹⁷⁹

Du bist Amun, du bist Šu,
du bist höher als alle Götter.
Du bist heilig, unantastbar an Gestalt
in den vier Winden des Himmels,
die, sagt man, hervorgehen aus dem Munde seiner Majestät.¹⁸⁰

römischen Zeit, in: O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst (Stuttgarter Bibelstudien 84/85), Stuttgart 1977, 328–353.

¹⁷⁶ Vgl. W. Gundel-H.G. Gundel, Astrologumena (Sudhoffs Archiv Bh. 6), Wiesbaden 1966, 316.

¹⁷⁷ Daniel, ZPE 50, 152. Vgl. Smith, Studii Clasice 24, 178. Jackson, VC 43, 70–71.— Erklärung des Zaubernamens bei G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York 1965², 97.

¹⁷⁸ Variante Βαζητοφωθ auf einer Goldlamelle von Bostra (4.Jh.n.): R. Kotansky, Magic in the Court of the Governor of Arabia, ZPE 88, 1991, 42 (Z. 9 10). 45.

¹⁷⁹ Zur Eigenart der ägyptischen Göttergleichungen s.H. Bonnet, Zum Verständnis des Synkretismus, ZAS 75, 1939, 40–52. Hornung, Der Eine und die Vielen 82–85. J. Leclant, Synchrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique, in: F. Dunand-P. Lévêque (Eds.), Les synchrétismes dans les religions de l'antiquité (EPRO 46), Leiden 1975, 6 12. W. Junge, Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltsicht der Hymnen des Neuen Reiches, in: G. Wiefner (Hrsg.), Synkretismusforschung Theorie und Praxis (Göttinger Orientforschungen, Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Band 1), Wiesbaden 1978, 88.92–93.106.

¹⁸⁰ Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 292 (nr. 128, 103–106). Vgl.

Man versteht daher, warum hier auch die Jao-Komponente des Sonnengottes überlagert wird von der des selbstentstandenen, aus dem Urwasser gewordenen ägyptischen Kosmoplasten (III 554),¹⁸¹ der— wie die Winde— auch Götter und Menschen aus seinem Munde oder seinen Augen entließ:

Der aus dem Urgewässer hervorkam,
als die Erde in Finsternis lag.

Die Götter kamen aus seinem Munde, die Menschen aus seinem Auge.
Er schuf den Erdboden, um sich darauf niederzulassen
beim ersten Mal seines Entstehens,
der dieses Land erschuf und alle Dinge hervorbrachte.¹⁸²

Um aber an der solaren Substanz des göttlichen Ur- und Schöpferwesens keinen Zweifel aufkommen zu lassen, mischt der griechische Zauberpapyrus deren onomastische Kennzeichen Ἀρπονκνουφι (III 561 'Harpokrates-Knuphis'), das heißt die personale Einheit des sonnenhaften Horus-Harpokrates mit dem chthonisch-primordialen Knuphis-Chnum-Agathodaimon (s.o.S. 29),¹⁸³ ferner Ἀρουαρ (III 561;

Assmann, Ägypten 276-277. Zu Amun als Gott der Luft und Herr der Winde s. W. Spiegelberg, Amun als Gott der Luft oder des Windes (πνεῦμα), ZÄS 49, 1911, 127-128 (mit Verweis auf den Straßburger Petubastis-Papyrus [Pap. Spiegelb. I, 7]), wo die vier Winde als 'Diadem des Amun' bezeichnet werden). M. Görg, Der Eine oder die Vielen, in: R. Schulz-M. Görg (Hrsg.), *Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Assfalg* (Ägypten und Altes Testament 20), Wiesbaden 1990, 124.

¹⁸¹ Zum mythologischen und philosophischen Hintergrund s. Whittaker, Proclus' Doctrine of the ΑΥΘΥΠΙΟΤΑΤΑ 206-207 (mit Hinweis auf PGM I 341-342. IV 939-945. 1986-1988. XIII 63-64. 268-269).

¹⁸² Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 274 (nr. 127 A, 14-15); vgl. 288 (nr. 129, 28-31). Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 11 (nr. 13). Re und Amun 226-227. 235-236. 239-240. Zur Gleichung Chnum-Pan als Vorsteher der Winde s. Roscher, Pan als Allgott 66-72. S. ferner J. Zandee, Der androgyne Gott in Ägypten ein Erscheinungsbild des Welterschöpfers, in: M. Görg (Hrsg.), *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von A. Böhlig* (Ägypten und Altes Testament 14), Wiesbaden 1988, 270-276.

¹⁸³ PGM I 27 (Ἀγαθὸς Δαίμων Ἀρπονκνουφι). Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* I, 4. Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* I, 110/111 (XVI 6 'rp-ʿon ghnwph).—Bonner, *Studies in Magical Amulets* 162. 257. Hopfner, *ArOr* 3, 128. 148-149. P. Perdrizet, *BPINTATHNΩΦΙΣ* l'un des noms magiques du dieu Chnum, in: *Mélanges Maspero* 2, 1 (MIFAO 67), Le Caire 1934/37, 137-144. Youtie-Bonner, *TAPhA* 68, 54 (Z. 15-16). 65. Wortmann, *BJ* 166, 87-88 (Belege). Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 120 nr. 155 (Der Gott des Urwassers Nun hält die Sonnenbarke, auf deren Lotossitz das Horuskind mit der Peitsche des solaren Wagenlenkers thront; auf der Rückseite liest man Ἀρπονκνουφι). M. Marcovich, *Sator Arepo* = ἈΠΙΟΝ (ΚΝΟΥΦΙ) ἈΠΙΩΣ (Harpokrates), *ZPE* 50, 1983, 164. Merkelbach-Totti, *Abrasax* I, 54.

äg. Hr-wr [Her-ur] 'der große bzw. ältere Horus'¹⁸⁴ und 'Ἀρσάμωσι (III 583; o.S. 52) ein. Zu der solchermaßen praktizierten, auf den 'Erdschöpfer' (Psoi, Amun-Kneph, Chnum-Knuphis) abgestellten ägyptisch-jüdischen Theokrasie tritt ergänzend und erhellend aus den koptischen Zaubertexten die Qualifizierung des Jao Alpha (Ἰαω αααααααα) als erster der sieben durch die siebenfache Wiederholung des Anfangsbuchstabens symbolisierten Planetenherrscher (= Helios)¹⁸⁵ und daraus folgend seine nach dem kosmischen Viererschema vorgenommene Verankerung im zodiakalen Universum mit den prosopographischen Merkmalen der aus der ägyptischen Sonnen-theologie vertrauten polytheriomorphen Eidetik des den Planeten- und Fixsternhimmel durchlaufenden Helios-Re (s.o.S. 45):

Dessen Haupt im Himmel ist,
dessen Füße im Abgrund sind,
dessen Vorderteil schafsgesichtig ist,
dessen Hinterteil drachengesichtig ist¹⁸⁶

Dessen Vorderteil löwengesichtig ist,
dessen Hinterteil bärengesichtig ist,
der mit der Falkengestalt,
der mit dem Drachengesicht.¹⁸⁷

Die Wesensberührung zwischen dem paganen Sonnengott und Jao im Zeichen magisch motivierter personaler Fusion bekräftigt sich weiterhin dort, wo anstatt des griechischen Helios orientalische Numina solaren Charakters seinen Appellativen eingemischt oder angereicht sind, – etwa auf einem Amulett gegen Fieber¹⁸⁸ oder im Formelkanon beim Vergraben eines Zauberringes zwecks Überantwortung des Kontrahenten an den Totengeist (PGM V 350–355 T 135),¹⁸⁹ wäh-

¹⁸⁴ Vgl. Plut. de Is. 12. J. Hani, La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque, Paris 1976, 35. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 136 (nr. 42, 49). 151.

¹⁸⁵ H.J. Polotsky, Zwei koptische Liebeszauber, Orientalia NS. 6, 1937, 120–123.

¹⁸⁶ P. Mich. Inv. 4932f, 13–14. Worrell, Orientalia NS. 4, 185/186.

¹⁸⁷ Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 1, 25.2, 152 (XLIII 89–92).

¹⁸⁸ Brashear, ZPE 17, 28. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 26–29 (nr. 10). Vgl. P. Perdrizet, Amulette grecque trouvée en Syrie, REG 41, 1928, 73. 77–80 (Ἰαω Μιχαὴλ Γαβριὴλ Οὐριὴλ Ἀρβαθία Αἰδῶναι Ἀβλανάθαναλβα Σαβαῶθ Σεσενγενβαρφαραγγης Ἀκραμμαχαμαρι Σεμεσιλαμψ).

¹⁸⁹ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 192/193. PGM V 353 Ὅσορνωφρι = äg. Wsr nfr ('guter Osiris'). Zu Osiris in Verbindung mit dem Sonnengott s. PGM IV 2341 (Ἡλίου Ὅσιριδος), IV 890 (Φρηούσιρι, Ὠριούσιρι). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 102/103.144/145. – PGM V 353 Φθᾶ = äg. Ptah. Vgl. R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904, 65–68.122. A. Jacoby, Der angebliche Eselskult

rend ein koptischer Kodex des fünften Jahrhunderts n.Chr. mit der Bildung **πραδαωθ** die Namen **Rc** (**ρη** = **ρα** mit kopt. Artikel **π**) und des Sabaoth (in der apokopierten Form **αβαωθ**)¹⁹⁰ kontaminiert.¹⁹¹

Wie Jao Adonai innerhalb der schon besprochenen Adoration an Eros-Phanes-Protogonos (PGM IV 1749–1821; o.S. 20) mit Šamaš und Horus zusammentreten kann (IV 1800.1804 T 115),¹⁹² so sucht anläßlich eines Liebeszwanges (PGM IV 296–406 T 136) der Magier den Totendämon zu beeindrucken, indem er sich folgendermaßen nennt: 'Barbar Adonai, der die Gestirne verbirgt, der hellstrahlende Herrscher des Himmels, der Herr der Welt . . . Aoth, Sarbathiouth, Jaththierath, Adonai, Ja . . . Sabaoth' (IV 385–390).¹⁹³ Die typische Verformung der triadischen Appellation Jao Sabaoth Adonai geht einher mit Anspielungen auf eine solare Kompetenz (IV 388), und eben dieses Verfahren, gekoppelt an die notorische Vergesellschaftung mit anderen sonnenverwandten Fremdgöttern, bietet auch die magische 'Weihe (PGM IV 1611–1716 T 137), von Anfang an als 'Gebet zu Helios' deklariert.¹⁹⁴ Sie enthält die Varianten **βαθαβαθι**, **Ἰατμων**, **Ἰαβαθ**, **Ἀβαώθ**, **Σαβαώθ** **Ἀδωναί** (IV 1626–1631);¹⁹⁵ ihnen eingemischt finden sich IV 1625 **Βαλ Μισθρη** ('Baal Mithras'), 1626 **Λαιλαμ**, 1629 **Ορσενοφρη** (s.o.S. 47), 1632 **Λονχοω** (kopt. **ΛΟ ΝΧΩΩ**,

bei Juden und Christen, ARW 25, 1927, 272. PGM V 354 **Βαρβαθιάω** Variante von **Ἀρβαθιάω**. Beispiele für die zu **Βαρβαθ**-abgewandelten Formen von **Ἀρβαθ**-bei Fauth, OC 67, 66. Vgl. Wortmann, BJ 168, 88 (Z. 4). 90 (Z. 7). Daniel-Maltomini, *Supplementum Magicum* I, 163 (nr. 45, 4). 167.

¹⁹⁰ Vgl. PGM IV 1627 ('Ἀβαώθ Σαβαώθ Ἀδωναί). Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 124. Hopfner, *ArOr* 3, 337.343–344. W. Deonna, *Abra, Abrasa: La croix-talisman de Lausanne*, Genava 22, 1944, 125.

¹⁹¹ Pernigotti, *SCO* 29, 23/24.25–26 (mit verschiedenen Deutungsvorschlägen).

¹⁹² Vgl. Brashear, *ZPE* 17, 25.27. Zu dieser Annäherung s. auch El-Khachab, *JEA* 57, 143.—PGM IV 1800 **Ιαβεζεβυθ** = Jahwe Zebaoth (Sabaoth). Vgl. A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg 1895, 330–331. P. Collart, *Une nouvelle Tabella Defixionis d'Égypte*, *RPh* 4, 1930, 250 (Z. 17 **ιωβεζεβυθ**). 255. Youtie-Bonner, *TAPhA* 68, 56. 64. L. Koenen, *Das Formular eines Liebeszaubers*, *ZPE* 8, 1971, 201–206 (Z. 15). Vgl. Naveh-Shaked, *Amulets and Magic Bowls* 67.—PGM IV 1804 **Χαρακω** = äg. **Ḥarṣaḥ** ('Horus großer Glanz'); s.o.S.

¹⁹³ Vgl. Martínez, *P. Mich.* 6925: A New Magical Love Charm 34.126–136. Zur Selbstprädikation des Magiers (**ἐγώ εἰμι** = hebr. **אני**) s. Barb, *Abraxas-Studien* 73–75.

¹⁹⁴ Detaillierte Analyse bei Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 104–126.

¹⁹⁵ Daß hier keine unverbindliche Willkür vorliegt, erhellt aus der Gleichsetzung der Sonne (Šamiš) mit den Namen des Judengottes Adonai, Qadoš und El El bei den Mandäern (K. Rudolph, *Mandäische Quellen*, in: *Die Gnosis* 2, Stuttgart 1972, 370).

äg. rw-m-h'-š 'Löwe im großen Lichtglanz'(?),¹⁹⁶ 1634 Βαλμινθηρη ('Baal Mithras').¹⁹⁷ Alle zusammen sind einem Kontext eingelagert, von dem Helios nach den stereotypen Prädikationen μέγιστος θεός, αένσος κύριος und κοσμοκράτωρ (IV 1600) als wandelnder Walter über die Welt und die vier Winde der Welt (IV 1601–1607) zum Agathodaimon (IV 1608), das heißt zu Chnum-Chnubis-Knuphis (s.o.S. 29; T 111)¹⁹⁸ erklärt wird, welcher ihm PGM XIV 7–10 (o.S. 23) unmittelbar übergeordnet war und PGM IV 2196–2202 (T 108) als Harpenchnubi (Harpokrates-Chnubis) nach Re und Pan die Reihe der Zaubernamen des Kosmokrator eröffnet.¹⁹⁹ Infolge seiner ophiomorphen Erscheinungsweise (PGM XIV 8–9; o.S. 24) ist er 'die große Schlange'²⁰⁰ Anführer der einheimischen Götter, über Ägypten wie über die gesamte Oikumene gebietend (IV 1638–1640).

Der schlangenkörperige, daher erdgebundene, gleichwohl aber horusnahe Chnum-Agathodaimon (PGM I 27–28 T 138),²⁰¹ in seiner Synthese mit Helios Verleiher von tellurischer Fruchtbarkeit und animalischem Leben (IV 1611–1615),²⁰² ist seinerseits wesenseins mit dem Schicksalslenker Psois oder Psais-Šai (äg. pššj š 'guter Dämon' = 'Αγαθοδαίμων'),²⁰³ während der Spätepochen eine Manifestation des ägyptischen Sonnen- und Schöpfergottes,²⁰⁴ daher hier — analog zu

¹⁹⁶ Schmidt, GGA 196, 177. Vgl. Delatte, *Anecdota Atheniensia* I, 40 (Ἰαώμ, Σαβαώθ, Λέων). 60 (Σαβαών, Λέων). 118 (Λέων Σαβαώθ). 263 (Λέων Σαβαώθ). 605 (Λέων Σαβαώθ Αἰών).

¹⁹⁷ Zu Βαλμινθηρη (PGM IV 1634) vgl. Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 110/111 (XVI 7 b'1 menthre).

¹⁹⁸ Vgl. Reitzenstein, *Poimandres* 125–134. Jacoby, *ARW* 28, 270–271.

¹⁹⁹ Perdrizet, *BPINTATHNΩΦΡΙΣ* 139. — Μεσενκριφι = kopt. **MESENKRIPI**, äg. ms-m-kšr.f 'Kind in seiner Kapelle' (Schmidt, GGA 196, 178).

²⁰⁰ Vgl. Delatte, *BCH* 37, 260–262. Leisegang, *ErJb* 7, 191. — Chnum-Chnubis als löwenköpfige Schlange im solaren Strahlennimbus: Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 58–70 (nr. 52–86). S. dazu auch Schmidt, *GGA* 193, 449.

²⁰¹ Reitzenstein, *Poimandres* 143. Perdrizet, *BPINTATHNΩΦΡΙΣ* 140. 143. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 211.213 (§ 133). Delatte, *BCH* 37, 270. Marcovich, *ZPE* 50, 166–167. — Zu Chnum-Agathodaimon als 'Landmann' s. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* 346 (nr. 146, 17–18 'Chnum vor den Feldern, der die frischen Pflanzen wachsen läßt, der das Getreide entstehen läßt für das, was er geschaffen hat').

²⁰² Festugière, *HThR* 31, 17 n. 56. Vgl. Dieterich, *Abraxas* 28.

²⁰³ Ritner bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 22 n. 36. Vgl. W. Swinnen, *Sur la politique religieuse de Ptolémée I^{er}*, in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971)*, Paris 1973, 126. Merkelbach-Totti, *Abrasax* 2, 99. Merkelbach, *Abrasax* 3, 4–5.39.

²⁰⁴ Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shai* 76–101, bes. 88–91.263–264. P.W. Pestman, *Der demotische Text der Mumientäfelchen aus Amsterdam*, *OMRO* 46, 1965, 44–45. Brunsch, *Enchoria* 7, 211–212.

PGM III 144–145 (o.S. 64)—‘im Ozean sich begattend, Psois, Gott aller Götter’ (IV 1644–1645).²⁰⁵ Da er dem Herrscher nahesteht, kann dieser, wie etwa Antoninus Pius, der ‘Pśais Ägyptens’ heißen,²⁰⁶ was dem Titel des Nero ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων τῆς οἰκουμένης ungefähr entspricht.²⁰⁷

Eine Ergänzung des Bildes hinsichtlich der Berührung zwischen dem solaren ägyptischen Ur- und Schöpfergott (Re-Šai-Chnum) und dem ebenso interpretierten jüdischen Jao Sabaoth liefert der (leider sehr lückenhafte) koptische Teil des Pariser Papyrus 2391 (PGM III 634–689 I 139)²⁰⁸ dadurch, daß anfangs der ‘große Sonnengott Re’ angegangen (III 634 635), danach aber als Sabaoth, Adonai, Adon, Barbariot gepriesen wird (III 654),²⁰⁹ während wenig später der Zauberer sich nach dem Prinzip der Übertragung die dem Horus bzw. dem Ἀκέφαλος θεός (s.o.S. 60) eigentümliche Dreierformel ‘Lotus-Löwe-Widder’ (III 659 **σερπωτ ημογι ηερο**)²¹⁰ beilegt, dazu ferner die Namen Abriabot (III 671),²¹¹ ‘die große Schlange’ (III 671

²⁰⁵ Schmidt, GGA 193, 446 (Ψοῖ, φνουθι νινθηρ ‘der in der Höhe, der Gott der Götter’). 455 (PGM III 681–682 **πेत зη ηνοση (π)ет зη ес(ητη)то τηρϣ** ‘der im Himmelozean ist, der im Boden der ganzen Erde ist’). Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 20/31 (II 21.25). Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 68 Anm. 210. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 92/93.101.110/111.123 125. Zur Formel ‘Gott der Götter’ (äg. ntr ntr.w) s. Schäfer, ‘König der Könige’—‘Lied der Lieder’. Studien zum paronomastischen Intensitivgenitiv 19–20.82.

²⁰⁶ Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 672.

²⁰⁷ OGIS II 666 (p. 328 Ditt.). P. Oxyrh. 1021 (VII 149 Hunt).

²⁰⁸ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 58–62. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 35. Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 46/47 (V 9 ank mwrj mwrjb b’bel b’-o-th b’mj pśj ‘Ich bin Murai, Muribi, Babel, Baoth, der große Šai [= Chnum-Agathodaimon]’). Zur Interpretation einzelner koptischer Passagen s. Schmidt, GGA 193, 454 455. 196, 177 (III 655 **λο ci oθηρ** ‘Löwe, Sohn des Großen’; 656 **ετε πεϣзо нташте ηисосϣ** ‘dessen Antlitz mitten im Lichte ist’; 669 **δνητ κατ ci κατ’ εμεσι κατ** ‘Ich bin Kat, Sohn des Kat, des von Kat gezeugten’, wobei Kat ein Name des immer neu sich erzeugenden Sonnengottes sein soll [vgl. PGM IV 275 καθ αυ καθ = äg. *kd-i’w ‘w-kd ‘Kat Erbe des Kat’; 670 **δνητ πε ηη(η)ϣ ηζωρз ε πτο η(τη)** ‘Ich bin es, der Schiffer der Nacht zum Lande der Unterwelt’; 674 **δνητ (пре) ете пек се(κ)η η(ι)τη (ε η)κωτ еροϣ** ‘Ich bin der Re, nach dem sich die Tiefe der Unterwelt ringsum schnt’).

²⁰⁹ Vgl. PGM IV 89–94. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 70/71. Lexa, La magie dans l’Égypte antique 2, 165. **βαρβαριωθ** mit Bezug auf die Sonne auch in der koptischen Anrufung bei Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177 (vs. 9). 176/178 (rs. 11). 179.

²¹⁰ Vgl. Pap. Berol. 3031 II 1 (hierat.). Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 22/23 (I 12). Ryhiner, RevÉg 29, 135–137.

²¹¹ Der Zaubername **δβριδβωτ** ist Permutation von **βαρβαριωτ** nach ***αρβα(τ) αβδωτ** (*Arbat Sabaot [*Vier-Sabaoth]).

[d.h. Chnum-Agathodaimon]; s.o.S. 24), Thot, 'der Große von Smun (III 672), 'der Gott Hor' (III 673 [= Horus]), 'das Horus-Auge' (III 674),²¹² um schließlich mit der oben (S. 64) bereits notierten Wendung den 'Weltschöpfer Psoi, Sohn des Re, den großen Gott . . . der im Urgewässer ist' (III 680) zu hymnisieren.

Es fügt sich in die auf solche Weise entworfene weitgreifende Konzeption, wenn den Abschluß der 'Weihe' ein nach den zwölf Stunden des Tages gegliederter Katalog der verschiedenen Gestalten (und Benennungen) des dem Sonnengott geglichenen Psois bildet (PGM IV 1615-1695 T 137), analog dem nach den Winden und Himmelsrichtungen geordneten räumlichen Viererschema des Berliner Papyrus (PGM II 107-112; s.o.S. 44 [mit Hinweis auf die Phasen des Tageslaufs und die morphologischen Veränderungen]).²¹³ Den Anfang macht, nicht überraschend, für die erste Stunde die Katergestalt, verbunden mit dem Nomen magicum Pharakuneth (IV 1650);²¹⁴ es folgen Hund (Suphi), Schlange (Amekrabenecheo Thouth), Skarabäus (Senthenips), Esel (Enphanchuph), Löwe (Bai Solbai),²¹⁵ Bock (Umesthoth), Stier (Diatiphe), Sperber (Pheusphouth), Hundskopffaffe (Besbyki), Ibis (Muroph), Krokodil (Aerthoe),²¹⁶ wobei zwischendurch Apostrophen wie 'Beherrscher der Zeit' (IV 1670), 'Offenbargewordener' (IV 1680) oder 'Lotos, der aus der Tiefe gewachsen ist' (IV 1685) keinen Zweifel an der solaren Natur des Angeredeten und deren vielfacher Entfaltungsmöglichkeit erlauben. Es bedarf auch nicht besonderer Nachweise, daß alle aufgeführten theriomorphen Inkorporationen sich einem dem Sonnengott nahestehenden bzw. in ihm aufgehenden ägyptischen Pantheon zuweisen lassen, und es vervollständigt das synkretistische Panorama, wenn nach dem schon geläufigen 'der auf der Welt und unter der Welt, starker Meeresherrscher' (IV 1697-1698 T 137; vgl. IV 1601-1602 o.S. 12) die

²¹² Zum Horus-Auge s. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 733-735.

²¹³ Vgl. Merkelbach-Totti, Abrasax I, 110-115 (Text und Übersetzung). 116-122 (Kommentar mit einzelnen Namensdeutungen).

²¹⁴ Vgl. den Paralleltext PGM XXXVIII 15-27. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 176.

²¹⁵ Vgl. kopt. ⲗⲁⲃⲁⲓ Ⲉⲓ ⲗⲁⲃⲁⲓ ('Löwe, Sohn des Löwen'). Schmidt, GGA 193, 450.196, 177. Philipp, Mira et Magica 69 (nr. 83). Merkelbach-Totti, Abrasax I, 153.

²¹⁶ Die verschiedenen Tiergestalten des Re-Horus sind aus den entsprechenden Akklamationen ägyptischer Sonnenhymnen ablesbar (Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 126-127 [nr. 22 D, 12-16.35].155 [nr. 48, 5-7].180 [nr. 68, 6-7]. 290 [nr. 128, 55-56]. 338 [nr. 154 B, 41.47]).

Hinwendung an den Urgott Amun-Kmeph (IV 1705), die Konjuration des 'Allschöpfers' Sarusis (= Sarapis-Osiris)²¹⁷ und seine Identifizierung mit dem Agathodaimon (IV 1709–1711)²¹⁸ erfolgen, um beim Vollzug der 'Weihe' mit der Einheitsformel εἰς Ζεὺς Σάραπισ (IV 1716 T 137)²¹⁹ zu enden und damit eine weitere ägyptisch-hellenistische Ausformung des Ἥλιος Μέγιστος dem von der Magie errichteten Kreis der Geister einzureihen.

Daß dem mit Sarapis verschmolzenen Agathodaimon seinerseits die Homusie mit Helios auf einer höheren, Inner- und Überweltliches gleichermaßen umfassenden Ebene eignet, geht aus dem Heliosgebet PGM XXXVI 211–230 (I 140) hervor: 'Sei begrüßt, der du gesetzt bist über den Osten und über die Welt, den alle Götter als Speerträger begleiten, in deiner guten Stunde, an deinem guten Tage, du Guter Dämon (Ἀγαθὸς Δαίμων) der Welt!' (XXXVI 215–217).²²⁰ Die Appellation 'Du Kranz der ganzen bewohnten Erde' (XXXVI 217–218) verbildlicht den himmlischen Radius des Gottes, die weitere 'Der du aus dem Abgrund aufgehst' (XXXVI 218) seine protogonische Tiefendimension, analog zu PGM XXI 25 φερίμουνον ανοχ (= kopt. **ΦΙΡΙΜΝΟΥΝ ΔΝΟΧ** 'Ich bin derjenige, der aus dem Urgewässer kam').²²¹ Die evolutionäre Aussage 'Der du täglich als Jüngling geboren wirst und als Greis untergehst' (XXXVI 219) bindet den Sonnenlauf ein in die antinomische Prosopographie (PGM IV 1785 νήπιε—πρεσβύτατε; s.o.S. 21)²²² des primordialen Gottwesens

²¹⁷ Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 114/115.244.—Schmidt, *GGA* 193, 444 deutet dagegen Σαρουσις als äg. šr-wšr ('großer Fürst').

²¹⁸ Vgl. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 169–170 (nr. 223 [Sarapis-Agathodaimon als Schlange mit kalathostragendem Menschenkopf]). M. Pietrzykowski, *Sarapis-Agathos Daimon*, in: M.B. de Boer T.A. Eldridge (Eds.), *Hommages à M. J. Vermaseren* 3 (EPRO 68, 3), Leiden 1978, 959–966.

²¹⁹ Altheim, *Helios und Heliodor von Emesa* 9–10 (zur Sarapisverehrung der Severer). Vgl. O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapisreligion*, in: *Ausgewählte Schriften* 1, Amsterdam 1969, 410–412. W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte und Wanderung der Gestalt eines Gottes* (EPRO 32), Leiden 1973, 18 Anm. 3.22 Anm. 1.377.386.

²²⁰ Vgl. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* 149. Text, Übersetzung und Kommentar von PGM XXVI 211–230 jetzt bei Merkelbach-Totti, *Abrasax* 2, 56 61.

²²¹ Ritner bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 259 n.5. Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 138.153 (mit alternativer Deutung: 'Du [d.h. der Sonnengott] bist es, der als Aufgang aus dem Nun kam'). Thissen, *Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri* 299 ('der aus dem Nun kommt').—Nach Merkelbach-Totti, *Abrasax* 2, 60 wäre ὁ στέφανος τῆς οἰκουμένης das Urgewässer des Ozeans.

²²² A.A. Barb, *Der Heilige und die Schlangen*, *MAGW* 82, 1953, 20. El-Khachab,

(‘Horus, der sich als Re verjüngt Tag für Tag, der altert als Atum’).²²³

Diesem Doppelaspekt trägt das oben (S. 66) schon analysierte onomastische Kompositum Harpocrates-Knuphis (XXXVI 219) Rechnung, da die Kindgestalt des Sonnengottes (Harpocrates) und die archaische Größe des Schöpfers (Chnum-Knuphis-Agathodaimon)²²⁴ gekoppelt sind. Wenn letzterer auf magischen Gemmen die Potenzen der Sonne (Σεμεσίλαμψ), des urweltlichen ‘Gigantenvernichters’ (γιγαντορηκτα, γιγαντοπαντοπληκτα) und des protozoischen Amun-Kmeph (Σατραπερκμηφ = *Σατραπα Κμηφ ‘Herrscher Kmeph’)²²⁵ zum Vorschein bringt,²²⁶ so tritt er unter dem Symbol der löwenköpfigen Schlange, umgeben vom solaren Strahlennimbus, in Parallele mit dem hahnenköpfigen und schlangenfüßigen ‘Gigantenvernichter’ Jao²²⁷ und erhält daher auch gelegentlich innerhalb des magischen Arrangements der Gemmen dessen Namen beigeschrieben.²²⁸ Infolgedessen verwun-

JEA 57, 134. Badawi, Chnum 29. 52. Abitz, König und Gott 166 (‘Als Re gehört ihm das Reich des Himmels, als Geb die Erde und als Osiris die Unterwelt’).

²²³ Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 340 (nr. 144 C, 67–68). Leclant, Syncrétisme dans la religion de l’Égypte pharaonique 10 (mit Verweis auf den Papyrus von Turin [‘Ich bin Chepre am Morgen, Re am Mittag, Atum am Abend’]). W. Pleyte-F. Rossi, Le Papyrus de Turin, Leiden 1869–1876, 133, 10). Assmann, Re und Amun 56–94.

²²⁴ Jacoby, ARW 28, 271. Eitrem, Sonnenkäfer und Falke 98. Bonner, Studies in Magical Amulets 139. Sternberg, Mythische Motive 38.

²²⁵ Vgl. PGM IV 1705 (κύριε Κμήφ). IV 2486 (Σατραπάμμων). Preisendanz, WS 21, 30 31. –Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 194/195 (XXIV 14 s’t’r’p’r’q’m’c).—Daniel-Malomini, Supplementum Magicum II, 77 (nr. 66, 5). 78.

²²⁶ Delatte-Derchain, Les intailles magiques 63 (nr. 70 72). 64 (nr. 74). Philipp, Mira et Magica 89–92 (nr. 129–135). Vgl. Barb, Abraxas-Studien 74–78. Smith, Relations between Magical Papyri and Magical Gems 134. Baumgarten, The Phoenician History of Philo of Byblos 256–257.

²²⁷ Eitrem, SO 19, 71–73. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 27 (nr. 6.7). 29 (nr. *12) u.n.1. P.J. Sijpesteijn, Magical and Semi-Magical Gems in a Private Collection, Bull. Ant. Besch. 49, 1974, 246 247 nr. 4.5. F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 155–160 (nr. 1–6). J. Śliwa, Eine unbekannte Abraxasgemme aus der Sammlung von K. Schmidt-Ciażyński, in: P.O. Scholz-R. Stempel (Hrsg.), Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller (Bibliotheca Nubica I), Köln 1988, 445–449 u. Abb. 1 (mag. Gemme mit hahnenköpfigem und schlangenfüßigem Dämon [Hinweis auf den Helios-Mithras-Kreis]). Vgl. Barb, Abraxas-Studien 75–81. Kákosy, Zauberei im alten Ägypten 216–217. P. Post, Le génie anguipède alectorocéphale: une divinité solaire, Bijdragen 40, 1979, 173–210. E. de Amicone, Les intailles magiques du Musée National à Rome, in: J. Ries (Ed.), Gnosticisme et monde hellénistique (Publications de l’Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-La-Neuve 1982, 79–82.

²²⁸ Bonner, Studies in Magical Amulets 123–139. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 68 (nr. 82). Vgl. A. Procopé-Walter, Jao und Set, ARW 30, 1933, 34–69. H. Stern, Syria 29, 1952, 156–157. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-

dert es nicht, daß die abschließende Akklamation des Heliosgebets (XXXVI 229–230) 'Herrscher Ablanathanalba Akrammachamari, Ptah der Gesunde, der Herr des Abyssos'²²⁹ durch ihr Gemisch von semitischen und ägyptischen Bestandteilen eine Brücke schlägt zu dem uranisch wie chthonisch disponierten Jao Adonai, bestimmbar einerseits aus PGM V 175–176 (καλῶ . . . βάριν θ' ἱερήν, φωσφόρ' Ἰάω, ὁ μέγας αἰωνόβιος),²³⁰ zum anderen aus dem Silbertäfelchen von Amisos (Βαριχαα Κμηφι ὁ βασιλεύων τῶν βασιλ(ε)ίων Ἀβριαωθ Ἀλαρφωθ οἱ Σηθ θεῶν).²³¹

4. HELIOS-SARAPIS-AION, HELIOS-KANTHAROS (HEPRE), HELIOS JAO ABRASAX

Die Häufigkeit der Junktur Helios Sarapis bzw. Zeus-Helios-Sarapis in den magischen Texten spiegelt die Popularität und Verbreitung des seit der Diadochenzeit existierenden hieratischen Objekts eines gräko-ägyptischen Mischkults (Sarapis = Osirapis) während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte.²³² Konventionelle, meist ganz kurze Orakelbitten oder -anfragen gemäß der an den Serapeen üblichen Praxis (PGM XXXIb 1–10. XXXIc 1 6 Κύριε . . . Σάραπι Ἥλιε εὐεργέτα; LXXIII 1–5. LXXIV 1 15 Διὶ Ἥλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι)²³³ decken sich formal zum Teil mit anderweitigen papyrologischen oder

Roman Period 2, 247. F. Maltomini, *Aegyptus* 59, 1979, 281–282.

²²⁹ Ritner bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 195 n. 143. Vgl. PGM IV 961–962. XXXVI 43–44 (Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 106.2, 164). Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 206/207.222 (zu PGM IV 961. XIII 1054).—Anders R. Kotansky, *A Silver Phylactery for Pain*, *J.P. Getty Museum Journal* 11, 1983, 173.

²³⁰ Peterson, *Εἰς θεός* 98–99.

²³¹ Wünsch, *ARW* 12, 26–28. —Zur Verbindung Jao—Seth s. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 2, 239 (LXXII 31). Beltz, *APF* 29, 79.

²³² O. Weber, *Drei Untersuchungen zur ägyptischen Religion*, Heidelberg. 1911, 6–18. M. Th. Couilloud, *Inscriptions du Musée de Mykonos*, *BCH* 94, 1970, 661–666. Swinnen, *Sur la politique religieuse de Ptolémée I^{er}* 130–131. Vgl. M. Simon, *Mithra, Rival du Christ?*, in: *Études Mithriaques* (*Acta Iranica* 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 468–469. Brashear, *ZPE* 17, 25–27. F. Thelamon, *Paiens et Chrétiens au IV^e siècle*, Paris 1981, 192–199. W.M. Brashear, *Magica Varia* (*Papyrologica Bruxellensia* 25), Bruxelles 1991, 62 u.n. 35.

²³³ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 157.204–205. Vgl. R. Merkelbach, *Eine astrale Deutung der Tazza Farnese*, in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971)*, Paris 1973, 74. Hornbostel, *Sarapis* 23–24.198.234 Anm. 5. F. Dunand, *Syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine*, in: F. Dunand-P. Lévêque (Eds.), *Les syncrétismes*

epigraphischen Belegen,²³⁴ unter denen sich sogar ein Ἡλιοσάραπις befindet.²³⁵ Nach Umfang und Inhalt darüber hinaus reicht das 'Sarapische Orakel' (PGM V 1 30 T 114), da seine bereits in anderem Zusammenhang berücksichtigte Einleitung (V 5–7) mit der Reihe Zeus, Helios, Mithras, Sarapis²³⁶ anschließend komplettiert wird durch zusätzliche Aufhöhungen und Wesenserweiterungen, darunter 'Gott aller Götter' (V 10; s.o.S. 70), 'Geist der Dunkelheit' (V 11; s.o.S. 57),²³⁷ 'großer, großer Sarapis' (V 12), Šamaš-Re (V 13), 'Ba der Finsternis' (V 19; s.o.S. 56), Thot (V 21), 'der des Ptah' (V 21),²³⁸ da vor allem aber auch Jao dem Kreis der sonnenhaften Mächte einbezogen erscheint (V 11.23), wie es zuvor schon mehrfach der Fall war (s.o.S. 62) und von der Abfolge des Papyrus Berol. 21227 (Ζεῦ Ἰάω Ζῆν Ἥλιε)²³⁹ eindeutig belegt wird (s.o.S. 10).

Andererseits läßt sich die sphären- und elementübergreifende Kosmokratie des synkretistischen Überwesens an Ausdrücken wie 'der gezeigt hat Licht und Schnee, mit schauerlichem Blick Donnernder,

— — —
dans les religions de l'antiquité (EPRO 46), Leiden 1975, 160–161.163 n. 44. G. Wagner, Nouvelles inscriptions d'Akôris, in: *Hommage à la mémoire de S. Sauneron II: Égypte postpharaonique*, Le Caire 1979, 51–56. M. Vandoni, Un sigillo greco-egizio, NAC 8, 1979, 231–233.

²³⁴ Pap. Oxyrh. XI, 1915, 235 (nr. 1328). V. Longo, *Aretalogie nel mondo greco*, Genova 1969, 116–117 (nr. 64). Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiaca et Sarapiacae* 185–186 (nr. 366–367). 343 (Ind.). Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern 116.147.151.172. Toti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* 32–33 (nr. 13). Vgl. Peterson, Εἷς θεός 217.229. Versnel, *Ter Unus* 234.

²³⁵ Vidman, *Sylloge* 170 (nr. 331).

²³⁶ Vgl. die oben (S. 20) zitierte Einheitsformel (Peterson, Εἷς θεός 238). · Zur Beziehung zwischen Sonne und Osiris-Sarapis als Repräsentant des keimenden Getreides s. G.J. Baudy, *Das alexandrinische Erntefest. Ein Rekonstruktionsversuch*, MARG 6, 1991, 36. — Eine Kultsukzession Sarapis-Mithras im Mithraeum der Caracallathermen von Rom notiert Altheim, *Helios und Heliodor von Emesa* 10. — Zu weitgehend A.D.H. Bivar, *Mithra und Sarapis*, VDI 198, 1991, 52–63 (Sarapis ein Aspekt des iranischen Mithra).

²³⁷ Vgl. Audollent, *Defixionum Tabellae* 348 (nr. 252, 13–19). 351 (nr. 253, 22–36). Eirem, SO 19, 78. Daniel, ZPE 19, 252.264. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 311 (PGM CVII 15). — Nicht mit Wunsch, ARW 12, 39 zu hebr. kôkâb 'Stern'; verfehlt auch Preisendanz, *Akephalos* 27. 37 Anm. 2 (unter Vergleich des Dekannamens Kuku). Harrauer, *Meliouchos* 46–47 u. Anm. 50.

²³⁸ Vgl. insgesamt Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 250–252 (§ 157–158). — Zu Παρθα Thissen, ZPE 73, 305 (gegen Harrauer, *Meliouchos* 81). Ritner bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 101 n. 5. Kurth, *Den Himmel stützen* 84.101. — Zu Thot(h) s. Wortmann, BJ 166, 93–94. Tardieu, *Aberamentho* 416–417 (Thot-Re-Helios).

²³⁹ Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 310 (PGM CV 6). Brashear, ZPE 17, 25.

fung des Papyrus Leiden J 395 im sogenannten 'Achten Buch des Moses' ('Ογδοῇ Μουσέως) hervor (PGM XIII 620-639 T 141). Der 'wahre und maßgebende Name' (XIII 622) des 'vielgepriesenen und hochgeehrten Weltenherrschers Sarapis' (XIII 620) lautet danach 'Ιάω (XIII 623), Σεμεσίλαμψ (XIII 627), 'Αρσαμωσις (XIII 628), eingrahmt von langen Vokalreihen und Kryptogrammen, die mehr oder weniger erkennbar die semitische (Jao) und die ägyptische Komponente (Harsamosis; s.o.S. 67) abwandeln (z.B. XIII 624.628.632). Das Verwenden des gesungenen Hymnos (XIII 629-630) weist auf Apollinisches (ein aus Lorbeer geschnittener Apollon, ein Dreifuß und eine pythische Schlange werden später [XIII 658-659] für die magische Prozedur vorgeschrieben); die Eigenschaften des Kosmokrator, des Ernährers und Zuteilers (XIII 639-640) teilt Sarapis mit dem welt- und menschenerhaltenden Helios (s.o.S. xx).²⁴⁴

Die Tendenz zur Überschreitung des dem Sonnengott angemessenen Aktions- und Funktionsradius in Richtung auf Universalität jeder nur denkbaren Art kommt anschließend an die Skulpturierung einer Sarapisfigur mit königlichem Ibisszepter aus einem Jaspachatstein (V 449-459) in einer offenbar an ebendenselben Gott adressierten ἐπίκλησις (V 460-488 T 142) zum Vorschein.²⁴⁵ Die Paarung Jao-Sarapis,²⁴⁶ verbunden durch den Engelnamen Asial,²⁴⁷ gerät erst ganz am Schluß in den Blick (V 486-487).²⁴⁸ Davor werden Konturen eines ultimativen Schöpfers und Lenkers gezeichnet – mit Anklängen an die biblische Genesis (V 460-467). Tatsächlich verstärkt sich der Eindruck, daß die folgenden Prädikationen, das solar anmutende αἰωνόφθαλμος (V 468)²⁴⁹ ebenso wie die in das Regiment über alle πνεύματα mündenden paronomastischen Intensitätsgenitive (V 469-

²⁴⁴ Zum 'Ernährer' Sarapis s. Wortmann, BJ 168, 107-108 (nr. 11). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 20-21 (nr. 7, 2-5 ὁ τροφεὺς τῆς ὅλης οἰκουμένης, κύριος Σάραπις). – Zu den Vokalreihen s. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 39.

²⁴⁵ Einzelinterpretation bei Philonenko, CRAI 1985, 433-452. Text, Übersetzung und Kommentar von PGM V 469-486 bei Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 146-152.

²⁴⁶ Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 81 (nr.100). 160 (nr.*208).

²⁴⁷ E. Peterson, Engel- und Dämonennamen. Nomina barbara, RhM NF. 75, 1926, 397. Hopfner, ArOr 3, 338.

²⁴⁸ Philonenko, CRAI 1985, 438.

²⁴⁹ Vgl. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 223 (nr. 95, 17 ὀφθαλμὸς τοῦ Αἰῶνος). 227. – Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 248 Anm. 2 denkt bei αἰωνόφθαλμος an den Himmel und seine zahllosen Augen; das Adjektiv bedeutet jedoch 'mit ewigem Auge', was viel eher auf den Sonnengott paßt.

470),²⁵⁰ auf einen aionischen Jao (V 470) zielen, als Himmels- und Wettergebiete²⁵¹ dem griechischen Zeus angeglichen (V 471–472), worauf sich jedoch über die nächsten Zeilen hin die—auf den Gott oder den Magier selbst bezogenen—Semitismen immer mehr verdichten (V 474–480).²⁵² Es fehlt allerdings —im Rahmen der aionischen Disposition—ebenfalls nicht das Indiz des kosmischen Denkers (V 483), des Ewigseienden (V 483) und des siderischen Allherrschers (V 483), wozu man den Passus der ‘Mithrasliturgie’ (PGM IV 520–521 T 109; s.o.S. 11) und—unter verändertem Aspekt—auch den des ‘Sonnengebotes’ (PGM XXXVI 217–218 T 140; s.o.S. 72) heranziehen darf; komplementär dazu kehren die von M. Philonenko gedeuteten, dem Ägyptischen entstammenden Zaubertitel (V 477.484–486),²⁵³ soweit die Erklärungen zutreffen, mehr die andere, erdgebundene und damit dunklere Seite des Pantheos hervor.

Die Verbindung von Zeit und Ewigkeit mit der Regulation und Kontrolle der gegenständlichen Welt in der Personeneinheit des Helios (Mithras-Horus-Jao)-Aion war bereits von der ‘Mithrasliturgie’ (PGM IV 520.593; o.S. 11–12) hinlänglich akzentuiert worden, erhält aber aus einer anderen Λόγος-Partie des Pariser Zauberbuches (PGM IV 1170–1225a T 143) zusätzliche Profilierung, insofern als Helios, der

²⁵⁰ Philonenko, CRAI 1985, 438–442 (mit Parallelen). 445.—Zum ἀπλάνητος Αἰών (PGM V 470) s. Festugière, La révélation d’Hermès Trismégiste IV, 190.

²⁵¹ Vgl. Wunsch, Antike Fluchtafeln 16 (nr. 4,7 ὁρκίζω σε τὸν θεὸν τῶν ἀνέμων καὶ πνευμάτων Λαίλαμ). Dieterich, Abraxas 69.

²⁵² L. Blau, Das jüdische Zauberesen, Straßburg 1898, 107. Zu Λαίλαμ (ursprünglich eine magische Formel la ‘ilam ‘auf ewig’[?]) s. Jacoby, ARW 28, 281–283. Zu Πατοῦρη Ζαγούρη s. Hopfner, ArOr 3, 343. Bonner, Studies in Magical Amulets 198. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 2, 107. Philonenko, CRAI 1985, 444–445.—Zu Bildungen mit Βαρουχ (Βαρουχ Ἰαω, Βαρουχ μαριθα) und zu Verformungen von Ἀρβαθ Ἰαω (z.B. Ἰαω Ἀρβαρβαρφαφαφαξ) s. Fauth, OC 67, 66.67 Anm. 25. Faraone-Kotansky, ZPE 75, 257–262. Die koptische Anrufung des Sonnengottes (Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177) verbindet ἰδωθ (Z. 11) und ἰδω σαβαωθ (Z. 17–18) mit dem Prädikativ ποιοῦν νέων (Z. 15–16 ‘Licht der Aionen’) und anderen lichthaften Qualifizierungen.

²⁵³ Philonenko, CRAI 1985, 438–439.443–444 (unter Vergleich von PGM I 239–241. II 123–125. XIII 807). Vgl. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 52.63 (zu PGM II 123–124). 138 (zu PGM XXI 27–28). 153–154 (z.T. abweichend). —Zu kopt. Ⲫⲓⲧ, demot. st ‘Schlange’, äg. sšš ‘Basilisk, Schlange’ s. Crum, A Coptic Dictionary 359a. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch 198.

²⁵⁴ Festugière, La révélation d’Hermès Trismégiste IV, 186–187.

²⁵⁵ Vgl. P. Marassini, I frammenti aramaici, in: E. Bresciani (Ed.), Nuovi papiri magici in Copto, Greco e Aramaico, SCO 29, 1979, 128.

²⁵⁶ Vgl. Gundel, Weltbild und Astrologie 18.

²⁵⁷ Vgl. Schäfer, ‘König der Könige’.—‘Lied der Lieder’ 83.

‘Vater der Welt’ (IV 1182), gleich zu Anfang unter Verwendung derselben Epitheta dem Aion-Status zugewiesen (IV 1170)²⁵⁴ und vom Adepten mit ‘kosmischen Gebeten’ (IV 1171), bezeichnenderweise ‘Geschossen des Feuers’ (IV 1177) vergleichbar, angegangen wird. Dabei erscheint er auffallend stark an den biblischen Creator mundi und Obersten eines astralen Engelpanthcons herangerückt. Zu den Eigentümlichkeiten einer alttestamentlich gefärbten Szenerie gehört die protogenetische Belebung und Gestaltung des Kosmos (IV 1172–1174), das Bewußtsein der Kreatürlichkeit beim menschlichen Ego des Magiers (IV 1179–1180), die Integration der göttlichen Entität im sakrosankten, machthaltigen, von den Engeln geheiligten Namen (IV 1191–1193), schließlich das Phänomen der Δόξα (jüd. kabōd ‘Glanz, Herrlichkeit’)²⁵⁵ des Erzeugers von Göttern (= Planeten), Engeln und Dekanen (IV 1202–1205),²⁵⁶ also einer himmlischen Hierarchie, welche die erhabene Umgebung des Kosmoplasten (IV 1200)²⁵⁷ bildet, und das zugehörige Phänomen der Σοφία (hebr. ḥokmā), die nach gnostischem Muster²⁵⁸ als Aion eingestuft wird.²⁵⁹ Der jüdische Zugschnitt der Partie gipfelt in dem kohärenten Kontrast zwischen der Manifestation Jao-Jahwes im Tempel von Jerusalem beim Schein der ‘Ewigen Lampe’ (IV 1219),²⁶⁰ intensiviert durch eine lange Abfolge von magischen Metathesen des Jao-Trigramms, und andererseits der durch das Partizip μαρμαίρων assoziierten Lichtnatur des Μαρμαριώ, Ἰάω (IV 1201–1202), infolge des hier intendierten (wenngleich auf einer Pseudoetymologie beruhenden) semantischen Anschlusses der Jao-Epiklesen Marmario, Marmariaoth, Marmara(i)oth u.ä.²⁶¹ an griech. μαρμαίρειν ‘schimmern, funkeln’ ausreichend repräsentiert,²⁶² so daß sich Wendungen wie ‘der hundertbuchstabige Name, durchdringend vom Firmament bis zur Erdentiefe’ (IV 1210–1211 [Heli-

²⁵⁸ Vgl. J. Zandee, Gnostic Ideas on the Fall and Salvation, Numen 11, 1964, 23–27. G.C. Stead, The Valentinian Myth of Sophia, JThS 20, 1969, 75–104.

²⁵⁹ Vgl. G.W. McRae, The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth, NT 12, 1970, 86–101. J.H. Sieber, The Barbelo Aeon as Sophia in Zostrianos and Related Tractates, in: B. Layton (Ed.), The Rediscovery of Gnosticism 2, Leiden 1981, 788–795. C. Scholten, Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus (JbAC Erg. Bd. 18), Münster 1987, 209.255.

²⁶⁰ Vgl. K. Preisendanz, Zum großen Pariser Zauberpapyrus, ARW 17, 1914, 347–348.

²⁶¹ Vgl. PGM I 260 Μαρμαριωθ Μαρμαριφεγγη. PGM IV 366 κατὰ τοῦ Μαρμαρεωθ, Μαρμαραωθ, Μαρμαραωθ μαρεχθανα αμαρζα μαριβεωθ (Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 14.84).— Kambitsis, BIFAO 76, 213 (Z. 17 Μαραμανωθ, Μαρμαραχθα, μαμαζαγαρ). S. ferner Delatte, MB 18, 87–88. Jackson, VC 43, 73. Brashear, Magica Varia 36.38.

os-Typhon]; s.o.S. 49), 'den auf dem goldenen Blatt' (IV 1219–1220 [Helios-Horus auf dem Lotos]; s.o.S. 43) und 'der im gesamten Kosmos Erscheinende' (IV 1220–1221 [Helios-Phanes]; s.o.S. 5) auf den aionischen Lichtspender zurückführen lassen.

Räumliche Nähe zu Sarapis und Horus gewinnt Helios-Aion—komplementär zu dem Heranrücken an Jao Marmarioth—außerhalb der Zaubertexte nach Ausweis der Adorationsinschriften (Proskynemata) von Talmis-Kalabscha²⁶³ durch die Assimilation an den nubischen Mandulis (äg.Mrwr, Mrwl),²⁶⁴ die neben den Identifikationsvarianten des ägyptischen Horus und des griechischen Apollon²⁶⁵ vor allem die Synthese des allsehenden Sonnengottes mit dem aionischen Pantokrator betont.²⁶⁶ Dabei ist des weiteren beachtenswert, daß Helios-Mandulis-Aion, analog zu der Horus-Physiognomie als Erwachsener und als Kind, eine zwillingsartige Doppelgestalt (Μανδοῦλις und Βρεῖθ) ausgebildet hat (nr. 42, 31–32),²⁶⁷ möglicherweise die Zweiseitigkeit des Tageslaufs und des Nachtweges der Sonne wider-

²⁶² Vgl. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 1, 60.2, 45 (XIV 74–76 **μαρμαριωθ πετρωμοσ εγραι εζη νεζοτσια τηροτ ιπαρ- [ρα]καλε μοκ ηπροσ ηη τεκμορφη ετω ηψαζ ηκωστ** 'Marmariooth, der über allen Mächten sitzt, ich rufe dich heute an nebst deiner Gestalt, die von Feuerflammen ist'). S. ferner Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 2, 187. Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 160/161 (PGM XII 231 **μαρμαρανωθ** 'Strahlender Gott').

²⁶³ S.É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969, 576–616 (nr. 166–170). Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* 102–111 (Lit.). Vgl. Thelamon, *Païens et Chrétiens au IV^e siècle* 184.

²⁶⁴ H. Brugsch, *Entzifferung der meroitischen Schriftdenkmäler*, ZÄS 25, 1887, 28.78. F.Ll. Griffith, *Meroitic Studies*, JEA 15, 1929, 72–74. Vgl. W. Fauth, *Mandulis*, KIP 3, 1969, 950.

²⁶⁵ Vgl. Bernand, *Inscriptions métriques* 583–591 (nr. 167). 613–615 (nr. 170). Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* 111 (nr. 41, 11.43, 1–2). I. Cazzaniga, *Proskynema al dio Mandulis. Eseggesi di un'iscrizione di Talmis*, PP 19, 1964, 69–72.

²⁶⁶ Bernand, *Inscriptions métriques* 576–583 (nr. 166, 1–2 **ακτινοβόλε δεσπότα, Μανδοῦλι Τιτάν. 17 21 Μανδοῦλι, ἥλιον τὸν παντόπτην δεσπότην, ἀπάντων βασιλέα, Αἰῶνα παντοκράτορα . . . ὁ ἥλιος Μανδοῦλις**). Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* 102–103 (nr. 40, 1–2.17–20). Vgl. Nock, *HThR* 27, 61–63.97–102. Levi, *Hesperia* 13, 277–278 n. 22. H. Lewy, *A Dream of Mandulis*, *ASAE* 44, 1944, 227–234. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, 46–50. H. Hommel, *Pantokrator, Theologia Viatorum* 5, 1953/54, 337. C. Capizzi, *Pantocrator nella cultura giudaica e pagana*, *OrChrAn* 170, 1964, 11. S. ferner Duchesne-Guillemin, *NClio* 10, 92.

²⁶⁷ Bernand, *Inscriptions métriques* 591–608 (nr. 168). Totti, *Ausgewählte Texte zur Isis- und Sarapis-Religion* 107–110 (nr. 42). *ZPE* 67, 263.265. Vgl. A.M. Blackman, *The Temple of Dendur, Le Caire* 1911, 80–81. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 439–440.

spiegelnd,²⁶⁸ und es verdient erwähnt zu werden, daß Br(c)ith (s.o.S. 38) von den magischen Dokumenten auch mit Jao formelhaft verknüpft wird (PGM II 125 s.o.S. 52; Bleitafel aus Oxyrhynchos Inv.T.1).²⁶⁹

Der Papyrus 121 des Britischen Museums enthält eine Σύστασις ἰδίου δαίμονος (PGM VII 505–528 T 144); darin wird nach der Tyche, nach dem Dämon des Ortes, nach Stunde und Tag, nach den umfassenden Größen Himmel und Erde (VII 505–507) Helios begrüßt, und zwar unter den folgenden Gesichtspunkten und Kompetenzzuweisungen: Resident auf der 'heiligen Feste' (d.h. dem Firmament) in 'unerschaubarem Licht' (VII 509–510), 'Vater der unnahbaren Physis' (VII 511), Bewahrer der kosmischen Elementenmischung und Schöpfer der Planeten, der Symbolträger der Elemente (VII 512–515).²⁷⁰ Das bedeutet die Einheit der kosmogonisch-demiurgischen Kapazität mit der aus der Lichtsphäre des Sonnengottes erwachsenden aionischen Redintegration, der Wiedergeburt des Aion in Raum und Zeit, versinnbildlicht durch die jährliche Kultfeier der Erneuerung des 'von der Jungfrau geborenen Lichts', das heißt des von der Isis-Kore geborenen Helios (Horus)-Aion im ptolemäischen Alexandrien.²⁷¹ Der inzwischen vertraute Doppelaspekt des alten, väterlichen und des jungen, kindlich-sohnhaften Sonnengottes im Zeichen der permanenten Selbsterneuerung ist dem Aion-Begriff impliziert. Demgemäß fährt der Zaubertext fort: 'Du bist der Junge, Wohlgeborene, Eingeborene des heiligen Tempels' (VII 515–516).²⁷² Die Vorstellung wechselt aber sogleich wieder zu den überwölbenden, universalen Dimensionen des Aion-Waltens und der aionischen Erneuerung: '... verwandt dem heiligen Teich, der heißt Abgrund und liegt bei den zwei Stützen

²⁶⁸ Vgl. E.Y. Minkovskaja, БОГМАНДОУАНОС (The God Mandulis), VDI 4 (130), 1974, 118 (124). J. Yoyotte bei Bernand, *Inscriptions métriques* 609.

²⁶⁹ PGM II 125 Βριθ Ἰαώθ (Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 28). Oxyrh. Inv. T. 1, vs. 50 βαρθαθ βαβριθηθ βαρβααραταιωθ βριθ Wortmann, BJ 168, 62.77. Vgl. zuletzt Jordan, ZPE 72, 250.

²⁷⁰ Vgl. Gundel, *Weltbild und Astrologie* 42. Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 188.—Text, Übersetzung und Kommentar von PGM VII 505–528 bei Merkelbach-Totti, *Abrasax* 2, 43–55.

²⁷¹ W. Weber, Das Kronosfest in Durostorum, ARW 19, 1916/19, 331–332 u. Anm. 1. Nock, HThR 27, 91–96. Eitrem, *Orakel und Mysterien* 58–59. W. Fauth, Aion, KIP 1, 1964, 186 (Lit.).

²⁷² Nach Schmidt, GGA 196, 178 entspricht ἔγγονος dem ägyptischen Zaubernamen Mesenkrīphi (s.o.Anm. 199), einer Bezeichnung des jungen Sonnengottes. Vgl. PGM IV 2200–2201. J. Bergman, *An Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus* (PGM VII, 11.516–521), in: *Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee* (Numen Suppl. 43), Leiden 1982, 33.

Skiathi ('Schattenort?') und Manto (kopt. $\mathfrak{M}\Delta\text{-}\mathfrak{N}\text{-}\mathfrak{T}\omega$ 'Ort der Erde?').²⁷³ Und es bewegten sich die vier Festen der Erde, du, des Alls Herr, heiliger Kantharos (= Skarabäus), Alpha Omega, Sathren Abrasax Jaoai . . . Jao' (VII 517–521).²⁷⁴

Der 'Teich Abyssos' ist nach griechischer Tradition der See der unterweltlichen Tiefe des Acheron,²⁷⁵ nach ägyptischer Anschauung das Urwasser (Nun), das die aus ihm hervorgestiegene Erde trägt,²⁷⁶ und zwar der Urhügel Tatenen (ägypt. $\mathfrak{T}\text{-}\mathfrak{T}\mathfrak{n}\mathfrak{n}$):

Du bist Tatenen . . .

der Erstgeborene der Erde, älter als die Götter.

Du bist der Urozean (Nun), der sich auf dem Erdboden ausbreitet.²⁷⁷

Er ist zugleich Grab und Thron des Osiris, über dem der Lichtgott als Sonnenscheibe sich erhebt;²⁷⁸ zu Heliopolis geschieht das oberhalb des Benben-Monolithen, des innersten Heiligtums im 'Hause des Re':

Re, der verehrt wird in Karnak,
groß an Erscheinungen im Benben-Haus,
Pfeilerhafter . . .²⁷⁹

Ba des Re, der zur Ruhe geht in seiner Kapelle
im Benben-Haus in Heliopolis,
Osiris, der aufgeht im Totenreich.²⁸⁰

²⁷³ Schmidt, GGA 196, 176 hielt $\Sigma\kappa\iota\alpha\theta\iota$ und $\mathfrak{M}\alpha\mathfrak{n}\mathfrak{T}\omega$ für die entstellten ägyptischen Namen der beiden Sonnenbarken Msktt und M'ndt (s.o.S. 59). Vgl. Bergman, *An Ancient Egyptian Theogony* 30. S. aber den demotischen Zaubernamen Mantu (m'ntw) bei Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 198/199 (XXVI 6).

²⁷⁴ Bergman, *An Ancient Egyptian Theogony* 28–37.

²⁷⁵ Aristoph. *ran.* 137. Plat. *Phaed.* 113 AB (' $\mathfrak{A}\chi\epsilon\rho\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha\ \lambda\acute{\iota}\mu\eta\mathfrak{n}$).

²⁷⁶ Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 535–536.769. Bergman, *An Ancient Egyptian Theogony* 34.

²⁷⁷ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* 307 (nr. 130, 201–204); vgl. 300 (nr. 130, 23–31). Hornung, *Ägyptische Unterweltbücher* 147–148.

²⁷⁸ H. Schäfer, *Die Sonne auf dem Obelisken*, *OIZ* 32, 1929, 721–725. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 847–848. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* 60–63. Vgl. Hornung, *Das Buch von der Anbetung des Re im Westen* I, 61 (nr. 3). 71 (nr. 66) [Gleichsetzung von Re und Tatenen]. Sternberg, *Mythische Motive* 92. H.A. Schlögl, *Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 29), Freiburg-Göttingen 1980, 26–29.

²⁷⁹ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* 202 (nr. 87 D, 82–84). Vgl. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 100–101.

²⁸⁰ Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* 301 (nr. 218, 7–10). Re und Amun 204–205.—Zum solaren Charakter des Benben s.Ph. Derchain, *Le Papyrus Salt 825* (B.M.10051), *rituel pour conservation de la vie en Égypte* (*Mémoires*

Diesem neuerlichen Ausdruck der Duplizität von Tages- und Nachtsonne (Re und Osiris) trägt PGM IV 885–886.890–891 T 145) durch onomastische Verklammerungen (Ousiri . . . Phrcousiri . . . Horiousiri) Rechnung. Der Benben-Stein seinerseits kann als gedoppelter Obelisk wohl den beiden tiefenverbundenen Stützen Skiathi und Manto entsprechen, während sich die 'vier Festen der Erde' vom koptischen Zaubertraktat Rossi erwähnt finden anlässlich einer Beschwörung Gabriels 'bei den vier Engeln, die dastehen auf den vier Säulen, deren Füße auf dem Fundament des Abgrunds ruhen' (47, 7, 8–11).²⁸¹ Die Optik der σύστασις des Papyrus 121 spannt sich demnach im Sinne einer kosmischen Morphogenese vom uranischen Lichtfirmament bis zu den dunklen Urgründen des Werdens, und es ist aufschlußreich, daß das dabei wirksame bewegende Moment durch den allumfassenden Sonnengott in der Verbindung von urgrundentsprossenem heiligen Käfer (κόνθαρος), dem Skarabäus (Hepre), und uranischem Jao Abrasax personalisiert wird (PGM VII 520–521).

Die Bewegung der vier Grundfesten der Erde (VII 519–520) rekapituliert einen tiefgreifenden primordialen Prozeß bzw. sie revidiert ihn im Vergleich zu den Formulierungen des Rossi-Traktats (4, 17–20 'der das Fundament des Himmels und der Erde fest gegründet hat, der die vierzehn Firmamente befestigt hat auf den vier Säulen').²⁸² Dieser den Sonnengott einbeziehende Prozeß findet in der Wiedergeburt des Aion seine 'physiologische' Analogie, zumal die fünf kreuzförmigen Sphragiden der hölzernen Aion-Figur bei der Kultprozession in Alexandria²⁸³ offenbar die fünf vom Zauberpapyrus genannten, von Helios hervorgebrachten, alle vom Himmel bis zur Erde vorhandenen στοιχεῖα enthaltenden Planeten (VII 512–513) verbildlichen, während die Wiederverjüngung des Aion bei Nonnos von Panopolis (Dion. 41, 178–182) mit dem Gleichnis der Schlangenhäutung die animalische Metamorphose dem höheren Sinnzusammenhang der

de l'Académie Royale de Belgique. Classe de Lettres 58), Bruxelles 1965, 173.
Zum 'Ba des Re' s.H. Brunner, Zum Verständnis des Spruches 312 der Sargtexte, ZDMG 111, 1961, 440–441. · Zu Amuath, 'Re des Amente' (P. Carlsb. 52, 39) s. Brashear, *Magica Varia* 27.33–34.59.

²⁸¹ Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 1,66.2,180. C.D.G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche*, Wiesbaden 1959, 304 (nr. 211, 9–14). Fauth, OC 67, 86.

²⁸² Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 1,66.2,178.

²⁸³ E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1923³, 28–29. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* 195–196. A.J. Festugière, *Les cinq sceaux de l'Aion alexandrin*, *RevÉg* 8, 1951, 63–70.

kosmischen Kreisbewegung (Uroboros) und der chthonischen Untergründigkeit (typhonischer Drache) involviert.²⁸⁴

Das schlangengestaltige Numen der ägyptischen Spätzeit Chnum-Chnubis-Agathodaimon kann –wie gezeigt (o.S. 66)—sowohl dem ‘alten’, väterlichen Sonnengott Re als auch dem kindhaft jungen (Harponknouphi)²⁸⁵ bzw. herangewachsenen (Chnum-Harucris) Sohngott Horus gleich sein,²⁸⁶ so daß das scheinbare Paradoxon, wonach der aionische Helios ‘Vater des wiedergeborenen Aion’ (VII 510), der junge Aion entsprechend πατρογενὲς φάος (Procl. in Plat. Tim. 4 I p. 242 D.) ist,²⁸⁷ sich von daher auflöst, auch ohne die ausdrückliche Bestätigung der Identität Agathos Daimon—Aion (PGM IV 3170 T 146).²⁸⁸ Der ägyptische Αἰὼν Πλουτοδότης bzw. Πλουτώνιος²⁸⁹ war aber gerade der Mittelpunkt der alexandrinischen Kultfeiern aus Anlaß seiner Geburt durch Isis-Kore.²⁹⁰ Das chthonisch-fekundative Milieu des ‘reichtumspendenden Aion’ wiederum beschreibt letztlich das Wirkungsfeld des ägyptisch-hellenistischen Sarapis-Pluton-Zeus-Osiris,²⁹¹ auf einer Münze des Jahres 132/133 n.Chr. als Serapis, Zeus-Ammon, Helios, Poseidon und Agathodaimon tituliert;²⁹² andererseits bietet

²⁸⁴ V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte* (Stoicheia 9), Leipzig-Berlin 1930, 26–27. Fauth, *Eidos Poikilon* 182.

²⁸⁵ Eitrem, *Papyri Osloenses* 1, 88. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 120 (nr. 155 Ἀρπονχνουφι). Zur Namensdeutung s. Jacoby, *ARW* 28, 271 Anm. 4 (Ἡρ(η)ν-Ἡνυμ). Anders J. Vergote (laut Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 106 n. 9): Ἡρ(η)ς ἡ νῆρ (‘Horus der Lebende, der gut ist’).—Vgl. ferner Delatte, *MB* 18, 69. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magic* 39.

²⁸⁶ Jacoby, *ARW* 28, 271. Vgl. *Plut. de Is.* 12 (τὸν Ἀρούρηριον ὦρον καλεῖσθαι πρεσβύτερον ὑπ’ Αἰγυπτίων, Ἀπόλλωνα δὲ ὑπ’ Ἑλλήνων, ὃν καὶ πρεσβύτερον ὦρον ἔνιοι καλοῦσιν). Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 138–140.

²⁸⁷ Nock, *HTHR* 27, 83.88. O. Weinreich, *Aion in Eleusis*, *ARW* 19, 1916/19, 189. L. Troje, *Die Geburt des Aion—ein altes Mysterium*, *ARW* 22, 1923/24, 87–89.

²⁸⁸ Eitrem, *Papyri Osloenses* 1, 86–87. Levi, *Hesperia* 13, 310. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste* IV, 189.

²⁸⁹ Vgl. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 210 (nr. 285).—Zum Aion Plutonios und dessen bildlichen Darstellungen s.A. Alföldi, *Aion in Mérida und Aphrodisias*, *Madriider Beiträge* 6, 1979, 1–40 Tf. 1–44. Redeunt *Saturnia regna*, *Chiron* 9, 1979, 553–606 Tf. 21–42.

²⁹⁰ Weinreich, *ARW* 19, 188–190. M.P. Nilsson, *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, in: *Opuscula Selecta* 2, Lund 1952, 472.482. R.E. Witt, *Some Thoughts on Isis in Relation to Mithras*, in: *Mithraic Studies* 2, Manchester 1975, 487.

²⁹¹ Fauth, *Vespasian in Alexandria und Sarapis* 202–206. Vgl. Baudy, *Das alexandrinische Erntefest* 54–55. Thelamon, *Paiens et Chrétiens au IV^e siècle* 205. Merkelbach-Totti, *Abrasax* 2, 168. —Zu Sarapis vgl. Merkelbach, *Abrasax* 3, 56–58 u. Anm. 85 (mit Hinweis auf die epigraphische Namenreihe Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι Αἰῶνι).

²⁹² Eitrem, *Münchener Beiträge* 19, 262. —Vgl. J. Gagé, *L’empereur romain devant Sérapis*, *Ktéma* 1, 1976, 145–166.

eine Zaubergemme das Abbild des Sarapis mit Krokodil, Sonnenlöwen und Osirismumie, umschlossen von der löwenköpfigen Schlange (Uroboros) Chnum-Agathodaimon-Aion, dazu auf der Rückseite den Harpokrates auf dem Lotos.²⁹³ Ergänzend läßt sich notieren, daß PGM VII 584-593 T 147) der heilige Skarabäus (χφυρις = kopt. **ⲭⲫⲟⲩⲣⲓⲥ**, **ⲭⲫⲩⲣⲓ**, äg.hpr)²⁹⁴ dem Uroboros eines Phylakterions in der Reihung **Κμῆφις χφυρις ιαεω** eingeschrieben ist und daß eben dieser Sonnenkäfer (χφυρις = **κάνθαρος**) PGM XIII 624 neben **Ἰάω**, **Σεμεσιλάμψ** und **Ἀρσάμωσις** zum 'maßgebenden Namen' des Sarapis zählt (PGM XIII 619-628 T 141).²⁹⁵

Die finale Akklamation des Sonnengottes in PGM VII unter der Form des 'heiligen Käfers' (VII 520)²⁹⁶ mit den vokalischen, zum Teil palindromatischen Inversionen der Jao Abrasax-Onomastik (VII 521)²⁹⁷ paßt insofern zum Gesamttenor der **σύστασις**, als der Kantharos Hεpre (äg.hprj 'der von selbst wurde'),²⁹⁸ das aus der Erde 'mit dem Urwasser' entstandene **πρῶτον ζῶον**,²⁹⁹ der 'Vater bzw. Schöpfer der Götter',³⁰⁰ die abyssosverbundene, protogonisch-demiurgische Seite (VII 511) des hier gebotenen, Erde und Himmel umfassenden (VII 507) solaren Qualifikationskatalogs verkörpert, Jao Abrasax dagegen die des auf himmlischem Firmament lichthaft Thronenden (VII 508-509), beide antinomisch verbunden durch das übergreifende Attribut 'der Herr

²⁹³ Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 235-238. Wortmann, BJ 166, 107 Abb. 35. Vgl. El-Khachab, JEA 57, 135.137.139. F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 169 (nr. 22).

²⁹⁴ Westendorf, Koptisches Handwörterbuch 382.

²⁹⁵ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 26. Vgl. Daniel-Malomini, Supplementum Magicum I, 119 (nr. 38,7 8 χφυρις hinter **Λαμψουρη** ['leuchtender Re'; s.o.S. 39] und **αἰφνοσαβω** = **Ἰα φνω Σαβω(θ)** ['Jao Gott Sabaoth']). 121.

²⁹⁶ Eitrem, Sonnenkäfer und Falke 95-97. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 162-163 (nr. 212). Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen I, 61 (nr. 2). Bergman, An Ancient Egyptian Theogony 31-33. Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 138/139 (XXI 20.25).- Zum Skarabäus als Tier des Re-Horus s. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten 107. R.K. Ritner, Gleanings from Magical Texts, Enchoria 14, 1986, 102-103.

²⁹⁷ Bergman, An Ancient Egyptian Theogony 36 deutet **Σαθρεν Ἀβρασαξ** gematrisch (Zahlenwert: 365).-Magische Gemme (Jaspis): Skarabäus vom Uroboros umgeben, Rückseite mit Inschrift **ΙΔΩ** (F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 172 nr. 28).

²⁹⁸ Vgl. Rambova, The Symbolism of the Papyri 34-35 (fig. 12.17b.18.19). 42 (fig. 27). 44-45.62-63 (fig. 48). Merkelbach, Abrasax 3, 14.44-45.

²⁹⁹ W. Spiegelberg, Die Inschriften des großen Skarabäus in Karnak, ZÄS 66, 1931, 44-45. Vgl. M. Smith, A New Version of a Well Known Hymn, Enchoria 7, 1977, 121/122.128.

³⁰⁰ Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 237.

aller Dinge' (VII 520). Die Verbindung ist anderweitig hinreichend abgesichert: Die Integration des von der magischen Praxis intensiv traktierten (PGM IV 52–85.752–770), gelegentlich auch symbolisch attackierten (PGM XII 45–46) solaren Käfers³⁰¹ in das Uroboros-Gefüge des Chnum-Agathodaimon zur Totalität der universalen Sonnenexpansion erfolgt PGM XII 274–276 (T 148) anlässlich der Skulptierung eines Heliotropsteines;³⁰² die Kombination von Chnumis-Horus und Abrasax wiederum erbringt Pap. Colon. Inv. 3323 mit der Formel 'Bei dem unerbittlichen Gott Chnum-Horus Abrasax'.³⁰³

Daß die Korrelation des Sonnenskarabäus und des Helios-Jao Abrasax nicht auf Zufall beruht, läßt sich weiterhin der an Helios gerichteten Σύστασις τῆς πράξεως des Papyrus Mimaut (PGM III 199–230 T 149) entnehmen, wo es um Zukunftserforschung nach apollinischem Verfahren mit Hilfe des Dreifußes geht (III 191–197).³⁰⁴ Die Vermischung unterschiedlicher personaler Anteile setzt sogleich ein mit 'Semea König, Vater der Welt, Sonnenkäfer' (III 205–206), da das Nomen arcanum Semea—ansonsten gelegentlich der unterweltlichen Hekate-Persephone verliehen (PGM III 30. V 426)³⁰⁵—hier offenbar eine Abwandlung des semitischen Sonnengottnamens Šamaš-Semeš darstellt,³⁰⁶ ergänzt durch das charakteristische Prädikat 'König' (βασιλεύς = akkad. šarru; vgl. o.S. xxxii),³⁰⁷ wahrscheinlich gemacht

³⁰¹ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 68–71, 98/99.2, 60. Vgl. Meyer, The Mithras-Liturgy 22/23.— Ausführliche Erläuterung der magischen Praxis mit dem Sonnenkäfer bei Delatte, BCH 38, 245–248 und Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 195.198 199 (§ 121–122). 202–204 (§ 127).

³⁰² Delatte, BCH 37, 262. Eitrem, SO 19, 66–69. Preisendanz, Aus der Geschichte des Uroboros 206–207.

³⁰³ Pap. Colon. Inv. 3323, 41–42 κατὰ τοῦ ἀπαρετήτου θεοῦ Χμουωρ Αβρασαςξ. Wortmann, BJ 168, 87 88.100.101. Daniel-Malomini, Supplementum Magicum I, 165 (nr. 45, 42). 172. Vgl. PGM IX 8. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 51. Daniel-Malomini, Supplementum Magicum I, 136 (nr. 42, 49 Χμουωρ Ἀρουηρ). 150.

³⁰⁴ Zum hymnischen Charakter dieser Partie s. Heitsch, Hermes 88, 150. Vgl. Fauth, ARW 15, 409–421.—Text, Übersetzung und Kommentar von PGM III 197–230 bei Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 66–76.

³⁰⁵ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 34.196. Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 62/63 (VII 28). Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 84/85.

³⁰⁶ Vgl. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 97.2, 73. Man wird sich kaum entschließen können, die von Harrauer, Meliouchos 16 angenommene Identität von Σημεα mit der syrischen Gottheit Simia/S (ejimios in Baalbek (= Hermes-Mercurius) zu akzeptieren. Vgl. zu den Fakten Fauth, RE Suppl. 14, 680–682. Simia, KJP 5, 1975, 200.

³⁰⁷ F. Güterbock, The Composition of Hittite Prayers to the Sun, JAOS 78, 1958, 241–242. G.R. Castellino, Incantation to Utu, OA 8, 1969, 6–11.

durch eine magische Gemme mit den sieben Planetengöttern und der Aufschrift Σημεα Κεντευ Καντευ Κοντευ Κηριδευ Λυκυξυν Δαρυγκω.³⁰⁸ Wenn zum anderen der mit Semea (Šamaš-Šemeš) gleichgesetzte ägyptische Skarabäus nachfolgend die Attribute 'goldhaarig' (III 206), 'feurmutig' (III 210), 'Herr des Aufgangs, Titan' (III 210), 'feurig emporgestiegen' (III 211) erhält, so gibt sich darin der griechische Helios zu erkennen (s.o.S. 2.42); der aber wandelt sich unmittelbar darauf für die magische Phantasie zum 'göttlichen Jao' (III 211), und man versteht von daher besser als zuvor, warum er als solcher 'feuriger Engel des Zeus' (III 211) heißen kann, obwohl sich ihm gleiche oder ähnliche Vertreter eines jüdisch geprägten Engelsensembles anreihen wie in PGM I 300–305 dem 'ersten Engel des großen Zeus, Jao': 'Die himmlische Welt regierend, Raphael, am Ausgang sich freuend, gütiger Gott . . . Abrasax, und dich, größter, aitherischer . . . Michael' (III 212–215).³⁰⁹ Demzufolge soll Sabaoth (= Jao), der 'Herrscher des Weltalls' (III 220) leuchten,³¹⁰ und Adonai, 'der (heliosartig) im Osten den Westen beschaut' (III 220–221),³¹¹ begeht das All (im Zuge des Sonnenlaufs), treibt das All (als Kosmokrator) und ist zugleich selbst das All, da er mit dem kosmischen Aion (s.o.S. 78) zusammenfließt (III 221–224).

Umgekehrt endet die σύστασις überraschend—oder nach den bisher beobachteten Umständen auch nicht—mit der Anrufung unterweltlicher, also dunkler, lichtferner Potenzen (III 226–227)³¹² und allem Anschein nach mit der Beschwörung des zu Anfang bemühten Šamaš-Helios-Kantharos 'beim Siegel des Gottes, vor dem alle un-

³⁰⁸ J. Keil, Amulett mit Planetengöttern, JÖAI 36, 1946, 135–139 Abb. 36.37. Delatte, MB 18, 16–18. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 55 (Z. 19). 66. C. Bonner, Note on an Amulett in Vienna, AJA 53, 1949, 270–272. Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden I, 62/63 (VII 28 seme' g'ntw gen-tw g'-o-n-tw gerjn-tw nt'reng-'o lek'wks 'Semea, Kanteu, Kenteu, Konteu Kerideu, Darenko, Lekaux'). Fauth, RE Suppl. 14, 681. Merkelbach, Mithras 393 Abb. 165.

³⁰⁹ Vgl. Perdrizet, REG 41, 76–77. —Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177 (vs. 5–6 ἀρχαγγελος ἀβραζ). S.o. Anm. 114.

³¹⁰ Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 131.135 behauptet (ohne die Spur eines Beweises), es liege hier das Fragment eines Helios-Apollon-Hymnos vor, in den die Namen Sabaoth und Adonai nachträglich eingefügt seien.

³¹¹ Vgl. zu dem universalen Sinn dieses Ausdrucks Harrauer, Meliouchos 17.

³¹² Zum Urwasser Styx (griechische Kontrafaktur zum ägyptischen Nun) s. zuletzt Fauth, BN NF. 23, 362–363. —Zu den Keren vgl. W. Fauth, Lasa—Turan—Vanth. Zur Wesenheit weiblicher etruskischer Flügeldämonen, in: R. Alheim-Stiehl (Hrsg.), Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift für Gerhard Radke, Münster 1986, 116.

sterblichen Götter des Olympe und die vornehmsten Dämonen erschauern und das Meer schweigen muß, wenn es ihn (d.h. den auf dem Siegel befindlichen Namen) hört' (III 227–229), und dieser Siegelherr ist kein anderer als der der oben angeführten solaren Trias direkt wesensverwandte Apollon (III 229–230),³¹³ allerdings nicht ohne den Zusatz der auf Universalität zielenden Vokalreihe $\alpha\epsilon\eta\iota\omicron\upsilon\omega$ (III 230).³¹⁴ Darin mag sich die spezielle Ausrichtung des mantischen, somit Uranisches und Tellurisches gleichermaßen berührenden Anliegens der $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ zu erkennen geben.

Bis zu welchem Grade sich die idcelle und zugleich magisch-onomastische Kontingenz ständig aufeinander bezogener, einander assimilierter und untereinander austauschbarer numinoser Mächte der solaren Sphäre (Helios—Apollon—Amun-Re—Sarapis—Jao—Horus—Hepre—Aion) über einen langen, für unsere Begriffe nicht durchweg kontinuierlich konzipierten Zaubertext hin erhalten und an bestimmten Punkten immer wieder sichtbar werden kann, mag am Ende dieses Unterabschnitts aus einigen Passagen der 'heiligen Gewinnung eines Besitzers', nämlich eines dienstbaren Luftgeistes (PGM I 143–196 T 150) vor Augen gerückt sein. Nachdem ein Falke, die theriomorphe Epiphanieform des Horus, einen Amulettstein überbracht hat (I 65–69), ergeht zunächst an den 'glücklichen Mysten der heiligen Magic' (I 127–128) das Gebot der Geheimhaltung 'bei Helios' (I 131); sodann erfährt man die der Beschwörung des Parhedros dienende 'siebenmal zur Sonne gesprochene' ellenlange Formel und kann feststellen, daß unter ihren zahlreichen Voces magicae außer Re (I 134.136),³¹⁵ Amun (I 135.140),³¹⁶ Arbath Jao in der Abwandlung Jarbatha (I 142),³¹⁷ die Dreiheit Jao-Phre(Re)-Amun, zusammengefaßt im Jacobaphrenemoun-Palindrom (I 141), und Sarapis in der Deformation Saraptoumi-Sarachthi (I 136) zu finden sind.³¹⁸ Des weiteren dient eine aus dem vom Falken gebrachten Stein hergestell-

³¹³ Vgl. Hymn. Hom. Ap. 68. Kroll, SIFC 27/28, 181–191. Fauth, KIP 1, 448. s.o.S. 1 Anm. 5.

³¹⁴ Vgl. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magic 58–60.

³¹⁵ PGM I 134 $\omega\rho\iota$ 'Groß (ist) Re'. 136 $\sigma\omega\rho\iota$ 'Groß leuchtend (ist) Re'. Schmidt, GGA 193, 443–444. Martínez, Pap. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 56.

³¹⁶ PGM I 140 $\text{\AA}\mu\omicron\upsilon\nu\ \omega\ \eta\acute{\iota}$ 'Amun der Große'. Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 6 n. 30.

³¹⁷ Vgl. Peterson, RhM NF. 75, 402 (nr. 48). Youtie-Bonner, TAPhA 68, 55 (Z. 17). 65. Daniel, ZPE 50, 147–152 (mit Diskussion anderer Deutungen).

³¹⁸ Schmidt, GGA 193, 444.456. 196, 584–585 erklärt allerdings $\Sigma\alpha\rho\alpha\chi\theta\iota$ als $\acute{\varsigma}\tau\ \acute{\eta}\eta\tau\acute{\iota}$ ('Fürst der beiden Horizonte') und findet in $\beta\alpha\phi\rho\epsilon\nu\epsilon\mu\omicron\nu$ außer 'mn (Amun ['der Verborgene']) und R' (Re ['Sonne']) die sprachlichen Bestandteile kopt. $\beta\delta\iota$

te Skulptur des 'Sonnen-Horus' (I 144 Ἡλίωρος)³¹⁹ als Amulett;³²⁰ sie trägt der Beschreibung nach eindeutig die Züge des Aion (I 144-147): Eine Figur mit Löwenkopf, in der linken Hand Weltkugel und Geißel haltend,³²¹ ringsherum eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt (Uroboros), unter dem Boden des Steines der (geheimzuhaltende) Name $\alpha\chi\alpha\alpha\chi\alpha\chi\alpha\chi\alpha\chi\alpha\chi\alpha\chi\alpha\chi\alpha$ (d.h. multipliziertes äg. $\alpha\chi$ 'Glanz' + multipliziertem äg. Ḥr 'Horus'; s.o.S. 30.46).³²² Dazu tritt bestätigend der kurz danach an den Parhedros adressierte λόγος: 'Her zu mir, König, (ich rufe dich), den Gott der Götter, den starken, unendlichen, unbefleckten, unbeschreiblichen, feststehenden Aion!' (I 164-165), woraus sich ergibt, daß der dienstbare Geist, 'der mächtige Engel' (I 172-173), nach dem notorischen Prinzip magischer Überblendung dem aionischen Sonnengott substituiert wurde. Daß letzterem die gesamte mit der Parhedros-Prozedur einhergehende Inkantation gewidmet ist, erhellt noch einmal zweifelsfrei aus dem Schlußsatz: 'Das Gebet zur Sonne bedarf nur der Formel Iaeobaphrenemoun und der Formel Iarbatha' (I 195-196).³²³

5. DER HYPERSOLARE PANTHEOS UND DER SONNENGOTT ALS δεύτερος θεός

Hinweise auf eine über die Gestirnsphäre hinausreichende Universa-

= äg. $f\dot{s}i$ ('tragen') und kopt. $\rho\alpha\text{N}$, $\rho\epsilon\text{N}$ = äg. m ('Name'), übersetzt also (m.E. zu kompliziert) 'Träger des verborgenen Namens'. Des weiteren werden von ihm aus dem Katalog der PGM I 135-142 aufgereihten Zauberworte folgende zu Horus-Re passenden Appellative ausgehoben: 135 $\pi\chi\alpha\rho\upsilon\rho$ (kopt. $\chi\rho\sigma\text{P}$ = äg. kr 'Frosch'), $\kappa\alpha\rho\phi\iota\upsilon\theta$ (kopt. $\text{ϣ}\sigma\rho\text{P}$ = äg. hrp 'erster'; kopt. $\text{I}\sigma\text{P}\text{T}$ = äg. $\text{it}(\text{f})$ 'Vater') 'erster Vater' (= griech. $\pi\rho\omicron\pi\acute{\alpha}\tau\omega\rho$). 136 $\zeta\omega\text{nt}\alpha\zeta\omega\text{t}\alpha\zeta\omega$ (kopt. $\text{Z}\omega$ -[statt $\text{Z}\omega\text{Z}$] = äg. $\text{d}\dot{s}\dot{d}$ 'Haupt'; kopt. $\text{T}\alpha\text{Z}\text{O}$ = äg. $\text{djt-d}\dot{s}$ 'richten') 'Haupt (= Oberster) der Richter', $\mu\alpha\text{v}\iota\alpha\varsigma$ (äg. $\text{m}\dot{\omega}\text{w-j-}\dot{s}\dot{i}\text{sw}$ 'neualt') 'jung und alt' (vgl. PGM I 33 $\delta\pi\rho\omega\acute{\iota}\alpha\varsigma\text{ νεαρὸς καὶ ὄν}\epsilon\text{ πρεσβύτερης}$; s.o.S. 37). 140 $\text{Ἀμμων}\omega$ (äg. $\text{'mn}\dot{s}$ 'großer Amun' ['großer Verborgener']). 142 $\phi\upsilon\text{νεσχη}\rho$ (= äg. $\text{p}\dot{s}\text{-nb-}\dot{s}\text{gr}$ 'der Herr der Stille').

³¹⁹ Vgl. Bonner, *Studies in Magical Amulets* 19.151-153. Wortmann, BJ 166, 84-85 Abb. 18. Philipp, *Mira et Magica* 92-94 (nr. 137-139).

³²⁰ Vgl. Eitrem, *Sonnenkäfer und Falke* 94-95.97-98. W.J. Darby-P. Ghalioungi-L. Grivetti, *Food: The Gift of Osiris* 1, London-New York-San Francisco 1977, 320-321. Toti, ZPE 73, 301.

³²¹ Levi, *Hesperia* 13, 302. Vgl. zu diesen beiden Insignien des Sonnengottes H. Usener, *Sol Invictus*, RhM NF. 60, 1905, 472-473. L'Orange, SO 14, 86-114.

³²² Vgl. PGM IV 2111-2115. Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 136/137. Delatte, BCH 37, 259-261.—Zum Aion-Status s. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 182-183.

³²³ Zum Iarbatha-Logos in Verbindung mit kosmisch-solaren Symbolen (Sonnen-

lität und Indizien für kosmische und hyperkosmische Omnipotenz haben sich aus den vorhergehenden Unterabschnitten für Helios in Verbindung oder im Austausch mit anderen, zum Teil exotischen Gottheiten allenthalben ergeben, desgleichen allerdings – wie eben gerade beobachtet – eine zunächst paradox anmutende Einstufung in einen wirkungsnahen Genien- oder Engelstatus. Demgemäß finden sich vereinzelt Anzeichen dafür, daß dem Sonnengott ein Deus superior, zugleich zwangsläufig der Deus exsuperantissimus, vorgeordnet gedacht ist (z.B.o.S. 22). Wenn dabei gelegentlich aus vagen und ungenauen Formulierungen für unsere Begriffe Widersprüche und Ungereimtheiten hervorgehen, so ist das ein notorisches Symptom magischer Ambivalenz, wie etwa PGM V 15–18 (I 114) bei der oben (S. 75) betrachteten Einleitung des *Μαντεῖον Σαραπιακόν* der ‘große, große Sarapis’ aufgefördert wird ‘Erscheine und erweise Achtung dem, der erschienen ist vor Feuer und Schnee, Bainchooch’ (V 17–18), also einem Geist der dunklen Dimension (s.o.S. 56), seine ‘Entlassung’ hingegen kraft der Autorität des ‘höchsten Gottes’ erwirkt wird, der nun im Gegensatz dazu durch den solaren Šamaš-Re (*Σαμασφηθ*) repräsentiert ist (V 44–46).³²⁴

Unklar ist ebenfalls bei dem ‘Herbeiführungszauber des Königs Pitys’ (PGM IV 1930 I 151), dessen zentrale Bitte (IV 1948–1990) ein Duplikat des oben S. 12 behandelten Passus PGM IV 435–455 (I 110) bildet, der Vorspann, da zunächst ein Anruf ergeht an ‘Herrscher Helios und deine heiligen Engel’ (IV 1934–1935), die anschließende Prädikation ‘Ihr aber seid heilige Engel, Wächter des Ardemalecha (= Adrammelek)³²⁵ und Oraromisren (= Horus-Mithras) . . . des Adonai’ (IV 1939–1940) jedoch offenläßt, ob Helios der Schar dieser Wächterengel eines durch ägyptische, persische und semitische Nomina sacra signifikant gemachten Hochgottes einzubeziehen ist oder vielmehr dem Spektrum eben dieses Hochgottes zugehört.

käfer im Uroboros) s. Bonner, *Studies in Magical Amulets* 140–141. Philipp, *Miracula Magica* 52 (nr. 50). 84 (nr. 117.118). Vgl. ferner PGM CXXX 1–12. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 323. Daniel, *ZPE* 50, 147–154.

³²⁴ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 180/181.182/183. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 250–252.

³²⁵ Vgl. 2. Reg. 17, 31. H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, Stuttgart 1970, 110.175. Zu Adrammelek s.O. Eissfeldt, *Adrammelek und Demarus*, in: *Mélanges Isidore Lévy* (AIPHOS 13), Bruxelles 1955, 153–159. J. Ebach-U. Rütterswörden, *ADRMLK, ‘Moloch’ und BA‘AL ADR*, *UF* 11, 1979, 223–224.

Abgesehen von solchen unklaren Fällen läßt sich immerhin eine Reihe von Beispielen vorweisen, wo zumindest der griechische Helios von einer fremdländischen, solar disponierten Gottheit überlagert erscheint oder aber von einem höchstplazierten Überwesen oft unbestimmbarer Kontur und Personalität auf den zweiten Platz der magischen Hierarchie versetzt wird. Zu diesen Beispielen gehört das 'Rettungsgebet', gerichtet an den 'erstgewordenen und erstgeborenen Gott', eingeleitet durch eine feierliche Epiklesis (PGM I 197-222 T 152). Entworfen wird das Porträt eines schöpferischen Vorstehers von Engelscharen und Dekanmächten (I 208-209).³²⁶ Der 'Gebietter über alle Engel' (I 215) gemahnt an caelestische Konfigurationen der jüdischen Mystik, nicht minder die Laudatio 'Heiliger Gott, der unter Heiligen der Ruhe pflegt, an dessen Seite immerdar die rühmenden Geister stehen' (I 199-200), zumal das Phänomen der Δόξα (kabōd) analog zu der sehr ähnlichen Passage PGM IV 1191-1205 (o.S. 79) neben das des 'heiligen und starken Namens' (I 206-207)³²⁷ und der demiurgischen Aktivität tritt. Überdies enthält die Invocatio magica eben des 'geheimen Namens, der hindurchdringt von der Himmels-feste bis zur Erde' (I 218-219) mit Ambram, Abraam, Isak . . . Josia eindeutig hebräisch-jüdische Anteile. Demgegenüber beschränkt sich das solare Kolorit, abgesehen von der abschließenden Anweisung, das rettende Gebet (wenn auch nicht ausschließlich) zur Sonne zu sprechen (I 221-222), auf einige anderweitig dem Helios bzw. dem orphischen Phanes beigelegte primordiale Qualitäten, außer 'Erst-entstandener und erstgeborener Gott' (I 197; s.o.S. 32) vor allem 'Vorvater' (I 201; s.o.S. 35) und 'die Wurzel (des Weltalls) immerdar festhaltend' (I 206; s.o.S. 12.83), daneben natürlich 'Herr aller Dinge' (I 212; vgl. S. 6). Davon abgesehen hebt allerdings das Trikolon αἰωναίε, αἰωνακτινοκράτωρ, αἰωνοπολοκράτωρ (I 201) unmißverständlich die vom übergeordneten Status des Aion umschlossenen Funktionen des solaren Lichtspenders und Polherrschers hervor (vgl. S. 2.15),³²⁸

³²⁶ Vgl. H.J. Niggemeyer, *Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse'* (Judaistische Texte und Studien 3), Hildesheim-New York 1975, 221.

³²⁷ Vgl. Niggemeyer, *Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse'* 213 (nr. 29, 35-37). 215 (nr. 31, 13). 222 (nr. 35, 14).—Zum Namen Gottes als Grund der Schöpfung im hellenistischen Judentum einschließlich der jüdischen Mystik s.G. Lindskog, *Schöpfer und Schöpfung in den Schriften der apostolischen Väter*, ANRW II 27, 1, Berlin-New York 1993, 616-617 u.Anm.57.

³²⁸ Vgl. Levi, *Hesperia* 13, 303. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 183-184.—Dazu paßt auch das von Schmidt, GGA 193, 445 aus dem Ägyptischen gedeutete Zauberwort χαω χαουφ (PGM I 203) 'groß Aufgehender, Aufgehen-

während der Ausdruck 'der du auf dem Siebenteiligen stehst' (I 203-204) sowohl das Ordnungsmuster der sieben innerweltlichen Planeten als auch die arkane Hierarchie der sieben Himmel des jüdischen Hekhalot-Systems meinen könnte.

Dem Tenor pantheistischer Erhöhung und aionischer Erhabenheit zeigt sich jedoch ein einschränkendes Moment beigelegt. Es besteht darin, daß der Magier eine Bemerkung macht, aus der hervorzugehen scheint, es befinde sich —ungeachtet der superlativischen Benennungen und Bewertungen— über dem gepriesenen und berufenen μέγιστος θεός ein noch höheres, durch eine gewisse Unbestimmtheit verdecktes göttliches Wesen; sie lautet: 'An den Himmel hinauf wurdest du erhöht, und der Herr hat Zeugnis abgelegt für deine Weisheit und hat deine Macht gepriesen und dir zugesagt, Macht zu haben nach seinem Bilde, soweit er auch selbst Macht hat' (I 209-212). Das erinnert einerseits an Aussagen der jüdischen Merkabah-Mystik über Metatron, Stellvertreter und Ebenbild des Jahwe ʿoṯrošjah im höchsten, sakrosankten Himmelsbereich,³²⁹ andererseits ist nochmals darauf hinzuweisen, daß auch der Text der 'Mithrasliturgie' das Vorhandensein einer dem Sonnengott übergeordneten himmlischen Instanz angedeutet hatte (PGM IV 643; s.o.S. 22).³³⁰

Es wird sich herausstellen, daß das Paradoxon einer kaum begreiflichen Überbietung des Deus maximus durch eine mehr oder weniger obskure ultimate Entität noch öfter begegnet. Das geschieht etwa in dem oben (S. 78) analysierten λόγος (PGM IV 1170-1225 T 143), wo ein ganz ähnliches Fluidum der an Helios-Jao sich ansetzenden Kabod-Mystik (IV 1201) den seltsamen Satz einfließen läßt: 'Die Myriaden der Engel stehen neben dir und erhöhten den Himmel, und der Herr gab Zeugnis deiner Weisheit, das ist der Aion Ιεουεοē Ιαεαιεοēuei (vokalintensive Verformungen von Jeu-Jao), und sagte, du

der in 'Theben' (zu äg. ḥj 'aufgehen, erscheinen', ὦ 'groß', ἱπ.t 'Theben'), da es ihm zufolge auf Amun-Re als Gott der Urzeit weist und sich damit zu PGM I 197 (τοῦ πρωτοφρονὸς θεοῦ καὶ πρωτογενοῦς) fügt.

³²⁹ Fauth, JSJ 22, 51-56.65-68. Vgl. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes 471-474.

³³⁰ Zu der christlichen Analogie des transzendenten Vatergottes und des demiurgisch aktiven, zum Teil mit solarer Metaphorik ausgestatteten Christus-Logos (= πρῶτος und δεύτερος) s.W. Fauth, Philosophische Tradition und geistige Begegnung mit der Antike im Schrifttum der Patristik, GGA 230, 1978, 108. JSJ 22, 62.83.—Zur Lichtmetaphorik vgl. W. Fauth, Der Morgenhymnus Aeternae rerum conditor des Ambrosius und Prudentius cath. 1 (ad galli cantum), JbAC 27/28, 1984/85, 104-108.

seist so stark wie er selbst stark sei' (IV 1205–1209).³³¹ Das läßt eigentlich—nicht zuletzt im Hinblick auf den analog formulierten Satz oben (PGM I 209–212)—nur den Schluß auf das Modell eines hinter dem magischen Helios verborgenen, mit Σοφία (hokmā) und Δόξα (kabōd) ausgestatteten Jao-Metatron als δεύτερος θεός und eines über ihm thronenden 'Herrn' (κύριος) Jahwe Ὡτροσjah zu.

Gewissermaßen von der anderen Seite her verdeutlicht wird die darin sich abzeichnende Perspektive durch das 'Gebet Jakobs' (PGM XXIIb 1–26 T 153), einen Traktat mit auffällig stark judaisierendem Gepräge, angefangen bei der ersten Apostrophe 'Vater der Patriarchen' (XXIIb 1) bis zu den weiteren 'Herr Gott der Hebräer' (XXIIb 18) und 'Gott der Götter, welcher den geheimen Namen Sabaoth hat' (XXIIb 20–21). Dem solchermaßen angerufenen Jao-Jahwe sind die Kerubim untertan (XXIIb 6), er ist Herrscher der 'Mächte', der Engel und Erzengel (XXIIb 7–8), der himmlische Patron Abrahams (XXIIb 6–7), auf dem Sinai thronend (XXIIb 10),³³² darüber hinaus aber besitzt er den höchsten Rang des väterlichen Weltenschöpfers und -lenkers (XXIIb 1),³³³ einschließlich der angelischen Potenzen und 'rettenden Namen' (XXIIb 2–3). Charakteristisch dafür erscheint auf der einen Seite die Verwendung der angelischen Onomastik für ihn (XXIIb 14.18–19),³³⁴ auf der anderen—innerhalb eines leider zum Teil gestörten Kontextes—die Verklammerung zwischen dem Bezug zu den Kerubim und dem Wesensausdruck einer aionischen 'Vierheit' (s.o.S. 24) universalen Ausmaßes (XXIIb 15–17), symbolisiert durch die Bilder allmächtigen Thronens, übertragen von der Lokalität des

³³¹ Vgl. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 187.

³³² Vgl. Niggemeyer, *Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse'* 221 (nr. 35, 6).—Zu den Δυνάμεις s. Epiphan. pan. 40, 5, 8–11 (κύριος τῶν δυνάμεων). H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2), Tübingen 1951, 105–106. Capizzi, *Pantokrator nella cultura giudaica e pagana* 28. Tardieu, *Trois mythes gnostiques* 67. Fauth, OC 67, 88 u. Anm. 147. Brashear, *Magica Varia* 39.45 (P. Carlsb. 52, 6–7).

³³³ Vgl. PGM XLVIII 6–10. Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 181. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 282. Lewy-Tardieu, *Chaldaean Oracles and Theurgy* 9–15.

³³⁴ Vgl. die Reihe ΔΩΘ ΔΩΘ ΠΕΡΙΩΘ ΙΔΩ ΣΑΒΑΩΘ ΧΑΜΑΗΛ ΔΒΗΛ ΔΓΔΗΛ ΟΥΧΑΜΗΛ... ΠΑΡΧΑΓΓΕΛΟΣ ΤΗΡΟΤ (Beltz, APF 30, 98/99).—Zum Namen Λουήλ (Luel) s. Peterson, RhM NF. 75, 405 (nr. 68). J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, Cleveland-New York 1961, 225. Ch. u. H. Harrauer, *Ein jüdisch-christliches Amulett P. Vindob. G 42406, WS 100, 1987, 185–199, bes. 186.189. Daniel-Malomini, Supplementum Magicum I, 74–75 (nr. 27, 5).—Zu Σουήλ s. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 2, 239 (LXXII 2, 9). Müller, *Die Engel-lehre der koptischen Kirche* 315.*

Sinai (XXIIb 10) auf das Meer (XXIIb 11), auf die schlangengestaltigen Geister der Erdreichs (XXIIb 12–13) und—außer andern infolge der Textverderbnis nicht mehr kenntlichen Zonen der Welt—schließlich auf den siderischen Sonnengott (XXIIb 13 ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ Ἡλίου),³³⁵ wobei es nicht überrascht, daß der hypersolare aionische Pantokrator im Zusammenhang damit als Jao (XXIIb 13) bezeichnet wird (vgl. o.S. 78).³³⁶

Es gehört zu der von A.J. Festugière (o.S. 31–32) beschriebenen polyvalenten Vorstellungsweise der Magie, daß die Figur des thronenden Allgebieters sich zu einer Pluralität von Engelhypostasen vervielfachen kann, wie zum Beispiel PGM XXXV 1–29 (T 154), wo die Anrufung zunächst von dem über dem Abgrund sitzenden Bythath (XXXV 1) bis zu dem im sechsten Himmel residierenden Mouriatha (XXXV 7)³³⁷ reicht, sodann aber mit einer zweiten Linie bei dem über dem Schnee sitzenden Telzē (XXXV 8) beginnt und nach dem über das Meer gesetzten Edanoth (XXXV 8–9), dem über die Schlangen gesetzten Sacsehel (XXXV 9), dem über die Flüsse gesetzten Tabiym (XXXV 10)³³⁸ und dem kosmisch nicht näher lokalisierten Bimadam (XXXV 10)³³⁹ zum Kerubenthroner Chadraoun (XXXV 11)³⁴⁰ aufsteigt, 'sitzend inmitten des Chadrallos, inmitten der beiden Kerubim und Seraphim, die dich lobpreisen, den Herrn des gesamten Heeres unter dem Himmel' (XXXV 11–13). Im Hinblick darauf dürfte nicht unwichtig sein, daß das—wenn auch mit anderen Nomina apocrypha operierende, im übrigen jedoch ganz ähnliche—magische Arrangement der Silberlamelle von Beirut (T 155)³⁴¹ die dem solaren Hochgott eigentümliche aionische Dimension

³³⁵ Vgl. zum Bild des auf verschiedenen himmlisch-kosmischen Sitzen thronenden Pantokrator Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 316 317 (nr. 460).

³³⁶ Montevocchi, *Pantokrator* 413 417.

³³⁷ Vgl. Peterson, *RhM NF.* 75, 407 408 (nr. 75). Gundel, *Weltbild und Astrologie* 43.

³³⁸ Erklärung einiger hier vorkommender Engelnamen aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen bei Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 161.

³³⁹ Βιμαδαμ (= Ben Adam) könnte eine Variante zu Bar Enās ('Menschensohn') sein, in der jüdischen Mystik eine dem höchsten Gott zugeordnete göttliche Zweitinstanz. Vgl. Fauth, *JSJ* 22, 77 78.83 (Lit.).

³⁴⁰ Χαδραουν wohl wie Χαδραλλος (<*Χαδραήλ[?]) zu hebr. חדרון 'Zimmer, innerstes Gemach' (Gesenius-Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch* 215). Vgl. Hek. R. 15, 1 'In sieben Palästen wohnt Totrosjah der Herr, ein Gemach innerhalb eines anderen Gemachs' [d.h. im innersten aller Gemächer]. Fauth, *JSJ* 22, 41.

³⁴¹ M.A. Héron de Villefosse, *Tablette magique de Beyrouth, conservée au Musée du Louvre*, in: *Florilegium Melchior de Vogüé*, Paris 1909, 287 295, bes. 289. Vgl.

des Kerubenthroners herausstellt (69–70),³⁴² die daran anschließende biblizistische Prädikation (70 'der Gott Abraam(s) und der Gott Isaach(s) und der Gott Iakob(s)') hingegen der exorzistischen Triade in PGM XXXV 14 ('beim Gott Abrams und Isaks und Iachöbs') genau entspricht. Diese letztere, einen einzigen Gott, nämlich den der Patriarchen (vgl. PGM XXIIb 1; o.S. 93), Jahwe-Jao implizierende Dreierformel wird nach magischer Manier nun wiederum abgelöst von dem bekannten Modus der Zergliederung personaler Einheit in appellativische Aspekte (XXXV 20–21).³⁴³ Damit nicht genug, schiebt sich zwischen den pluralisch an die Vielzahl der Engelhypostasen ergehenden Gesuchen um Gunst, Sieg, Macht und Geistbegabung (XXXV 22) gemäß der üblichen Konfusion solcher Litanenien ein singularischer, dem aus ihnen sich herauskristallisierenden einen und einzigen Überwesen geltender Nebensatz ein: 'wie du auch die guten Gaben verliehen hast dem Ablanathanalba und dem Akrammachamari' (XXXV 22–23). Diese beiden sind aber bekanntlich Chiffren für den dem Jao assimilierten Sonnengott (s.o.S. 74), denen sich übrigens der Zauberer als 'dritter diademtragender Herr' (XXXV 25–26) an die Seite stellt,³⁴⁴ so daß hier latent erneut eine graduelle Differenzierung zwischen dem solaren Helios Jao Ablanathanalba Akrammachamari mit seinem astralen Diadem (s.o.S. 11) und einem über ihm postierten Pantheos Jao Chadraoun (= Jao Sabaoth Elohim Adonai) auf dem Seraphen- und Kerubenthron signalisiert wird.

— — — — —
Fauth, OC 67, 74. S. jetzt auch D.R. Jordan, A New Reading of the Phylactery from Beirut, ZPE 88, 1991, 61–69 (wenig ergiebige Neulesung).

³⁴² Vgl. Audollent, Defixionum Tabellae 323 (nr. 241, 24–27 κατὰ τοῦ ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ θεοῦ, τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβί, ὁ διορίσας τὴν γῆν καὶ χωρίσας τὴν θάλασσαν, Ἰαω ἀβριαω ἀρβαθιαω σαβαω ἀδωναί). Bilabel-Grohmann, Griechische, koptische und arabische Texte 245 (ὁρκίζω ὑμᾶς εἰς τὸν καθημένον ἐπὶ θρόνου χερουβιμ καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους [Kyprian-Gebet nach Cod. Ambros. A 56]). 306/315 (ΠΙΩΤ ΕΝΉΩΩΝ 'Vater der Aionen' [kopt. Kyprian-Zauberbuch 2]). —S. ferner T. Mettinger, YHWH SABAOth. The Heavenly King on the Cherubim Throne, in: T. Ishida (Ed.), Studies in the Period of David and Solomon and other Essays, Winona Lake/Ind. 1982, 109–138.

³⁴³ PGM XXXV 20–21 διὰ τὴν δύναμιν τοῦ Ἰάω καὶ τὴν ἰσχὺν τοῦ Σαβαῶθ καὶ τὸ ἔνδυμα τοῦ Ἐλωὲ καὶ τὸ κράτος τοῦ Ἀδωναί καὶ τὸν στέφανον τοῦ Ἀδωναί. Zu den mystischen Insignien Jahwes (Dynamis, Krone, Gewand) in der Hekhalot-Literatur s. Fauth, JSJ 22, 65.66.68.—Zur Aufspaltung des Judengottes Jahwe Sabaoth Adonai in drei selbständige Hypostasen (Ἰαω, Σαβαῶθ, Ἀδωναί, οἱ τρεῖς οἱ μεγάλοι auf einer magischen Gemme des J.P. Getty Museums) s.R. Kotansky, Kronos and a New Magical Inscription Formula on a Gem in the J.P. Getty Museum, Ancient World 3, 1980, 29.

³⁴⁴ Zum Diadem als Attribut des solaren Pantokrator s.o.S. 13.

Die oben (PGM XXIIb 13) angebahte Sicht einer universalen Position des Jao Pantokrator,³⁴⁵ der unter anderem auf dem Sonnengott 'sitzt', das heißt ihn beherrscht, zugleich aber auch sich ihm wesensmäßig verbunden zeigt, erfährt eine weitere Intensivierung in PGM XIII 334–340 (T 156), wo der Adept einen zu Gunst- und Herbeiführungszauber, Traumsendung und -forderung, 'Zeigen' des Helios, Mitteln für Glück und Sieg, überhaupt zu allen erdenklichen Zwecken (XIII 338–340) dienenden 'Spruch an den Sonnengott' (XIII 334) ergehen läßt, indem er sich imaginativ auf das Niveau des im Zentrum des Kosmos situierten Kerubenthroners Jao-Jahwe begibt (XIII 334–336) und gleichsam von oben her das Erscheinen des 'Erzengels Gottes' (XIII 337), das heißt des Helios, 'der unter den Einen und Einzigen (d.h. Jao-Jahwe) gestellt ist' (XIII 337–338) erzwingt. Der Spruch besitzt eine sehr enge Parallele an einer vorhergehenden Stelle des gleichen Papyrus, einer 'Ἡλίου δεῖξις mit Wendung nach Osten:³⁴⁶ 'Ich bin der auf den zwei Kerubim, der inmitten der zwei Naturen, von Himmel und Erde, Sonne und Mond, Licht und Finsternis, Nacht und Tag, Flüssen und Meer ist: Erscheine mir, du Erzengel unterhalb der (himmlischen) Welt, Herrscher Helios, der unter den Einen und Alleinigen selbst gestellt ist; dir befiehlt es der Ewige und Einzige' (PGM XIII 254 259 T 157).³⁴⁷

Die Nachrangigkeit des Helios gegenüber dem 'Einen', nämlich dem hypersolaren Höchstgott,³⁴⁸ steht wiederum außer Frage. Nur wird sie nicht—wie man es für die 'Mithrasliturgie' behauptet hatte (s.o.S. 22)—durch ein Sohn-Vater-Verhältnis ausgedrückt, sondern durch die hierarchische Unterordnung des 'Erzengels' (XIII 257) unter den unnahbaren Herrn der Engel und Archonten, den 'Ewigen und Einzigen' (XIII 259), den Jahwe-Jao der jüdischen Thronmystik.³⁴⁹ Aufgrund der imaginativen Angleichung an den 'Kerubenthroner' (hebr. jōšēb hakerūbīm)³⁵⁰ kann der Zauberer kraft dessen Autorität

³⁴⁵ Vgl. PGM LXXVIII 13–14 ὄνομα θεοῦ παντοκράτορος ἰάω ἰάω ἰάω. Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 207.—Nach P. Maltomini, *Osservazioni a testo di alcuni papiri magici greci III*, *Civiltà Classica Cristiana* 1, 1980, 373–374 wäre davor zu lesen Ι[α]ω ωια Ια[ω]ω ιαω.

³⁴⁶ Dölger, *Sol Salutis* 47.

³⁴⁷ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 100 (mit falscher Übersetzung von ὑπὸ τὸν κόσμον 'unter der Erde').

³⁴⁸ Schmitt, *ErJb* 10, 225.

³⁴⁹ Fauth, *JSJ* 22, 42–43.46–48.62 66.

³⁵⁰ Ps. 99, 1. 2. Reg. 19, 11. Ies. 37, 14–16. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* 23–24. Vgl. M. Haran, *The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance*

den Sonnengott—nach jüdischem Konzept den ‘Engel der Sonne’ (Šamšiel),³⁵¹ in den Hekhalot-Texten Galgaliel (‘Gott der Sonnenkugel’) geheißen³⁵²—zitieren und ihm magische Weisungen erteilen. Als ‘Erzengel’ (XIII 257) und ‘Gebierter’ (XIII 258) hat dieser Gewalt über den unteren, planetaren und subplanetaren Raum; im übrigen ist er von der festgelegten physikalischen Kondition seines Gestirns (XIII 255) eindeutig distanziert. Der ihm übergeordnete Deus summus umfaßt dagegen nach der hier gebotenen Anschauung die beiden antinomischen ‘Naturen’ (XIII 255) des Alls, exemplarisch vorgeführt an den Gegensatzpaaren Himmel—Erde, Sonne—Mond, Licht—Dunkel, Nacht—Tag, Flüsse—Meer,³⁵³ und bewirkt aus der Mitte heraus (XIII 255) ihren konträren Zusammenhalt. Somit stellt er sich als ein zwar hyperuranisch plaziertes, gleichwohl aber innerweltlich aktives, den Kosmos kontrollierendes und konservierendes Wesen dar, dessen ‘Gestalt’ nach dem griechisch-hebräischen Amulett aus Smyrna in der ‘Vierheit’ der Appellation alle Dimensionen umfaßt: ‘Himmelsgestaltiger, Meeresgestaltiger, Dunkelgestaltiger, Allgestaltiger’ (οὐρανοειδής, θαλασσοειδής, σκοτοειδής, παντόμορφος).³⁵⁴

Die Seinsstruktur und die Machtposition des auf eigenartige Weise hypersolar, somit ‘überweltlich’ angesiedelten, gleichwohl aus den höheren Sphären auf die niederen einwirkenden, manche Aktionen freilich an engelhaft definierte Gestirnmächte delegierenden, gegebenenfalls jedoch allgewaltig sich offenbarenden Pantokrator erhellt eine magische, auf sein Nomen arcanum gegründete ‘Öffnung’ (PGM XIII 327–333 T 158), das heißt eine Entfaltung und Entriegelung des Weltgebäudes anläßlich einer epiphaniehaften, dabei aber esoterisch gezeichneten Ausfahrt des verborgenen, unsichtbaren Regenten des

in Biblical Ritual, IEJ 9, 1959, 30–38. Brown, JSS 13, 185–187. W. Fauth, Der Garten des Königs von Tyros bei Hesekeil vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer Paradiesvorstellungen, Kairos 29, 1987, 60.62.66.

³⁵¹ 1.Hen. 6, 7, 8, 3. E. Lipiński, Le culte de Soleil chez les Sémites occidentaux, OLP 22, 1991, 71.—Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 228/229 (Geniza 5, 4, 9 שמשאל דחייב על [נ]לני שמשאל, ‘Šamšiel, welcher sitzt auf den Sonnenkugeln’). Vgl. Smith, Eretz Israel 16, *209–*210. Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem ‘Buch der Geheimnisse’ 205 (nr. 22).

³⁵² H. Odeberg (Ed.), 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, Cambridge 1928, 34.48. G. Davidson, A Dictionary of Angels, New York 1967, 120.

³⁵³ Vgl. Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem ‘Buch der Geheimnisse’ 212 (nr. 29, 6–10). 216 (nr. 31, 16).

³⁵⁴ J. Keil, Ein rätselhaftes Amulett, WJ 32, 1940, 79–84. G. Scholem, Die mystische Gestalt der Gottheit in der Kabbala, ErJb 29, 1960, 153. Fauth, OC 67, 85.

Universums (XIII 327–329).³⁵⁵ Der freudige Begleitchor seines Dekan- und Engelpantheons (XIII 328)³⁵⁶ bildet den Rahmen für die den viergeteilten Raum durchmessende Bewegung des durch die Qualifikation 'Aion des Aions, der Einzige und Überragende' (XIII 329) aufs höchste emporgesteigerten Deus absconditus. Die magische Reaktion der 'Türöffnung' (XIII 331)³⁵⁷ überträgt sich von einem vor auszusetzenden, vermutlich pragmatischen Anliegen der alltäglichen Zauberpraxis auf ein totales Sich-Entbergen und Sich-Entleeren der Erde (XIII 332) vor dem Entsender von Sturm, Erdbeben und Feuer (XIII 333), - Aktivitäten die an den ägyptischen Seth bzw. den mithrischen Löwen-Aion erinnern (o.S. 27.49). Das auslösende Moment, sein geheimer Name (XIII 332 Αἰᾶ αἰνρυχαθ = hebr. Ahija 'ajin ruḥōt 'Ich bin die Quelle der Pneumata' [d.h. der geistigen und physischen Winde])³⁵⁸ aber steht in offenkundiger Relation zu dem das Öffnungsgebot aussprechenden 'Gott' oder 'Engel' Achebykrom,³⁵⁹ der niemand anders ist als Helios (XIII 333), da dieser sowohl von der 'Mithrasliturgie' (o.S. 7) als auch von dem Sonnen-Logos PGM IV 1601–1607 (o.S. 69) zum Lenker und Verteiler der kosmischen Winde erklärt wurde.

Die personale Einheit des Achebykrom mit Helios bzw. seine Benennung mit diesem Namen ergibt sich aus mehreren anderen Stellen desselben, das sogenannte 'Achte Buch Mosis' (PGM XIII 3 'Ογδὴ Μωυσέως')³⁶⁰ enthaltenden Papyrus: PGM XIII 291–292 (T 159) heißt es am Ende einer 'Fessellösung' (XIII 290) übereinstimmend mit PGM XIII 334 (ὀκτάκις Ἡλίου ὄνομα): 'Sprich achtmal den Namen des Helios ganz, von Achebykrom an!' (XIII 292); dazu kommt die Vorschrift eines dreimaligen Pfeifens an zwölf Tagen (XIII 291), also einer—wie das erste Kapitel (o.S. 8) dargetan hat für den

³⁵⁵ Vgl. PGM LXXII 24–26. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 293. Fauth, *Kairos* 29, 69. S. ferner Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 196.

³⁵⁶ Vgl. Gundel, *Weltbild und Astrologie* 18.

³⁵⁷ O. Weinreich, *Türöffnung im Wunder-, Prodighen- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und des Christentums*, in: *Genethliakon* W. Schmid, Stuttgart 1929, 345–346. Vgl. Kroll, *Gott und Hölle* 485.

³⁵⁸ Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* 1, 184 u. Anm. 3.

³⁵⁹ Vgl. Weinreich, *Türöffnung im Wunder-, Prodighen- und Zauberglauben* 345–346. Dieterich, *Abraxas* 190.193.

³⁶⁰ M. Smith, *The Eight Book of Moses and How it Grow* (PLaid J 395), in: *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, 683–693.— Synoptische Edition von PGM XIII mit partieller Übersetzung bei Merkelbach, *Abraxas* 3, 92–153.

Sonnengott typischen Lautäußerung. Einen weiteren Beleg liefert 'das heilige Gebet, geschrieben auf eine Natrontafel' (PGM XIII 61–88 T 160), gewidmet dem 'unsichtbaren Aion des Aions' (XIII 71),³⁶¹ wie er auch PGM XIII 329 (o.S. 98) angesprochen war. Er, der Allerschaffende, Selbstgeschaffene hat auch der Sonne ihre Herrlichkeit verliehen (XIII 64–65), hat durch sein eigenes Erscheinen das Licht zugleich mit dem Kosmos entstehen lassen (XIII 69). Obgleich selbst die Götter seine wahre Gestalt nicht zu erkennen vermögen (XIII 70),³⁶² richten sie, da sie 'durch ihn erschienen' (XIII 77), das heißt engel- oder dynamisartige Emanationen seiner Entität sind, ihre Invokationen an ihn, 'um die Macht des Echebykrom Helios zu erlangen, dessen Lobpreis lautet aaa ēēē iii aaa ōōō (Iao in paraphrasierenden Vokalgruppen), Sabaoth, Arbathjao, Zagourē, Gott Arathy Adonaie' (XIII 79–80).

Dazu sei vermerkt, daß die Verleihung des Aion-Prädikats an den Judengott außerhalb der magischen Texte im koptisch-gnostischen Ägypterevangelium von Nag Hammadi (III 43, 8–44, 8) erfolgt, wo der Geheimname des 'Aions der Aionen' **ΙΗΘΥΕ ΔΩ** (= 'Iηov [Jahwe-Jeu] ἐ[στιν] Α [καὶ] Ω) lautet und der Kontext eindeutig den thronenden Jahwe im Kreis seiner Engelmächte (Δυνάμεις) vorführt.³⁶³ Im Rahmen der Magie hält sich dagegen die Beschwörung des Sonnenengels Orpriel (hebr. אורפריאל [= אור פלי אל 'das verborgene Licht Gottes']?) aus dem Sefer ha-Razim ('Buch der Geheimnisse'), gerichtet an dessen Schöpfer, den biblischen Erzeuger des Lichts und der unter diesem Licht gelegenen Welt:

Orpriel, Orpriel,
ich beschwöre dich
bei dem, der dich gebildet hat,
zu seiner Hoheit und zu seiner Pracht
seine Welt zu beleuchten,
der dir die Herrschaft über den Tag gegeben hat...³⁶⁴

³⁶¹ Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, 297. IV, 194–195 sieht in diesem Text eine Beziehung zur hermetischen Gnosis.

³⁶² Vgl. Niggemeyer, *Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse'* 212 (nr. 29, 11). 215 (nr. 31, 3).

³⁶³ A. Böhlig, *Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi*, *Le Muséon* 80, 1967, 16–17. Fauth, *OC* 67, 98.

³⁶⁴ Niggemeyer, *Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse'* 218 (nr. 33, 1–6). M.A. Morgan (Tr.), *Sepher-Ha-Razim. The Book of Mysteries* (SBL Texts and Translations 25. Pseudepigrapha Series 11), Chico/Calif. 1983, 72.—Eine ähnliche Subordination des Sonnengottes (Sol) unter den Schöpfergott (Deus) bei gleich-

Dabei ist es aufschlußreich, daß unbeschadet der magischen Ausrichtung auf den jüdisch-israelitischen Creator mundi die gleiche Schrift unmittelbar vorher ein —offenbar aus dem Griechischen übertragenes—Gebet an Helios richten kann, das sich in seiner anakletischen Diktion kaum von den sprachlichen Gepflogenheiten der Zauberpapyri abhebt:

Heiliger Helios, der im Osten aufgeht,
guter Schiffer, getreuer Anführer der Strahlen,
verlässlicher, der von alters her das mächtige Rad lenkt,
heiliger Ordner, Polherrscher, Herr, strahlender Geleiter,
Gebicter, Krieger³⁶⁵

Allerdings findet sich dieses Gebet eingebunden in genau jenes Ambiente magisch-mystischer Vorstellungen von einem über ein ganzes Pantheon von dienenden 'Göttern' oder 'Engeln' verfügenden, judaistisch geprägten Deus supremus, welches auch das Ägypter-evangelium und das 'Achte Buch Mosis' (PGM XIII) entwerfen. Somit erhält auch der Sonnengott den sekundären Status des 'Engels', der ihn dem Höchsten unterstellt, dafür jedoch dem Appell des Beschwörers näherrückt:

Ich beschwöre euch Engel, die ihr die Sonne leitet,
mit eurer gewaltigen Kraft auf den Bahnen des Firmaments,
um die Welt zu beleuchten,
bei dem, dessen Stimme die Erde erzittern läßt,
der die Berge versetzt in seinem Zorn,
der das Meer beruhigt durch seine Kraft,
der die Säulen der Welt durch seinen Blick ins Wanken bringt,
der alles mit seinem Arm trägt,
der verborgen ist vor den Augen alles Lebendigen,
der auf dem Thron der Größe der Königsherrschaft,
der Würde seiner Heiligkeit sitzt,
der auf der ganzen Welt umherstreift;
bei seinem großen, furchtbaren, starken, prachtvollen,
gewaltigen, riesigen, heiligen, kräftigen,

zeitiger Betonung von göttlicher Machtverleihung zur gubernatio mundi ergibt sich aus dem Beschwörungsgebet 'Salbung der Sonne' (Unctio Solis) in der lateinischen Version des arabischen Gāyat al-Ḥakīm (Picatrix) von Ps. al-Mağritī (D. Pingree [Ed.], Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat Al-Ḥakīm [Studies of the Warburg Institute 39], London 1986, 203 204 [IV VI 13]).

³⁶⁵ M. Margoloth, Sepher-Ha-Razim, Jerusalem 1966, 12.99–100. Morgan, Sepher Ha-Razim 71. Vgl. Smith, Eretz Israel 16, *210. Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 37.

wunderbaren, verborgenen, erhabenen und erleuchteten Namen
 nenne und beschwöre ich euch,
 daß ihr meinen Willen und meine Bitte ausführt
 zu dieser Zeit und in diesem Augenblick
 und den Strahl des Sonnenengels ablenkt,
 so daß ich ihn von Angesicht zu Angesicht erblicke,
 wie er unter seinem Baldachin sitzt;
 doch ich entflamme nicht durch euer Feuer,
 und gebt ihm Erlaubnis, meinen Willen auszuführen!.³⁶⁶

Daß der aus dem oben (S. 99) dargebotenen Abschnitt PGM XIII 70–80 sich ergebende Eindruck einer aus doxologischen Kundgebungen für den Höchsten ihre Kraft beziehenden Engelschar nicht trügt, daß demnach auch Helios Achebykrom dieser untergebenen Schar, wenngleich wohl an herausgehobener Stelle, integriert ist, geht aus dem 'Hermetischen Gebet' (PGM XIII 139–160 [Parallelversion XIII 442–472] T 161)³⁶⁷ hervor; denn es betont den Umstand der Akklamation des Hochgottes nach dem Vorbild des Helios Achebykrom, dessen mit dem schon mehrfach in Nomina magica vorgefundenen ägyptischen Wort *ah* 'Glanz' gebildeter Geheimname bei dieser Gelegenheit sogar glossematisch als 'Flamme und Strahl der Sonnenscheibe' erklärt wird (XIII 142–143). Der Deus supremus, diesmal nicht aus der Mitte des Universums wirkend, sondern das All (von außen) umfassend geschildert, wurde dem Text zufolge zuerst von Helios Achebykrom 'in allen Stimmen und Sprachen' gepriesen (XIII 139–140), – ein vom Zauberer nunmehr per analogiam nachvollzogener hymnischer Akt. Im Hinblick darauf, daß Helios von jenem eingesetzt und ermächtigt wurde (XIII 140–141), um demiurgische Aufgaben wahrzunehmen, signalisiert das Wort *πρώτως* (XIII 140) im Sinne von 'uranfänglich' die Existenz und Tätigkeit eines primordialen *δεύτερος θεός*, wie ihn wiederum die jüdische Mystik in *Metatron*, dem 'Fürsten des Angesichts (Gottes)' (*Sar hapanim*) und dem 'Fürsten der Welt' (*Sar ha'olām*), präsentiert.³⁶⁸ Den beiden ihm eigentümlichen, der metaphysischen Aura des 'Allerheiligsten' und

³⁶⁶ Morgan, *Sepher Ha-Razim* 69; vgl. 70–71. Niggemeyer, *Beschwörungsformeln* aus dem 'Buch der Geheimnisse' 212 (nr. 29, 1–39); vgl. 215 (nr. 31, 1–31). – Im 'Traktat des Salomon' heißen die fünf Sonnenengel *Μιχαήλ*, *Αριήλ*, *Φιλονήλ*, *Σαβριήλ*, *Δονιήλ* (Delatte, *Anecdota Atheniensia* I 472).

³⁶⁷ Vgl. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, 300–303. Merkelbach, *Abrasax* 3, 200 (zum Helios-Namen Achebykrom).

³⁶⁸ Fauth, *JSJ* 22, 81–83. Vgl. F.M. Tocci, 'Il principe del volto', *OA* 2, 1963, 269–273. Tardieu, *NETHMOMAÖTH* 406.

der physikalischen Kosmokratie zugewandten Funktionen entspricht ziemlich genau die Zeile aus dem 'Empfehlungsgebet an Helios' (o.S. 64): 'Du Urbild, du Gesamtheit des Kosmos, der du des großen Königs Heiligtum als Auserwählter bewahrt hast' (PGM III 539–540 T 134). Die Beschreibung der demiurgischen Aktivität des Helios Achebykrom (PGM XIII 144–145) legt ihrerseits den Schwerpunkt auf die Erschaffung der lichterfüllten Gestirnsphären, — der Wesenheit des Sonnengottes durchaus adäquat. Auf dieser kreativen Leistung beruht demgemäß seine eigene δόξα, symbolisiert durch die dreimalige Wiederholung der drei in "Ἡλιος Ἀχεβυκρῶμ enthaltenen mystischen Vokale ααα ηηη ωωω (XIII 144). Das Äquivalent dazu bildet die Dreiergruppe ιιι ααα ωωω (XIII 146 = 'Ιάω), den übergeordneten Deus supremus betreffend. Die den biblischen Schöpfungsakt tangierende Formulierung 'gründend den Kosmos, in dem du alles (richtig) geschieden hast' (XIII 146) zieht folgerichtig die Dreiheit der Jahwe-Appellative Σαβαώθ ('Herr der Heerscharen'), Ἀρβαθιάω ('Vier-Jao') und Ζαγουρη ('Läuterung des Lichts')³⁶⁹ nach sich, von denen das letzte eine auf die Rangebene der Engel verweisende Variante in PGM Va 1 ("Ἡλιος . . . Ζαγουρηλ) besitzt.³⁷⁰

Die eben erwähnte Dreiheit des Jao-Komplexes hat ihr Analogon auf der genannten angelischen Rangebene in den 'ersterscheinenden Engeln Arath, Adonaie, Basëmm Jao' (XIII 146–147)³⁷¹; ihnen gesellt sich Helios zwecks Entwicklung der Trias zur Tetrade offenkundig zu, da über ihn gesagt wird, er preise Jao auf ägyptisch (wörtlich 'hieroglyphisch') und hebräisch mit dem schon bekannten Zaubernamen Lailam (XIII 149–150) unter Hinzufügen der aus 36 Buchstaben bestehenden glossolalischen Folge ἀνοκ Βιαθιαρβα[ρ]βερβιρ-σχίλατουρβουφρουμτρωμ,³⁷² was angeblich bedeuten soll: 'Ich gehe dir voran, Herr, ich auf der Barke aufgehend, die Sonnenscheibe, mit deiner Hilfe' (XIII 153). Die ein weiteres Mal zutagetretende Inferiorität des Helios gegenüber einem (solar disponierten) Deus superior

³⁶⁹ Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 198.217 (aram.zak 'üräh 'reines Licht'). Vgl. H. Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (TU 82), Berlin 1961, 53.

³⁷⁰ Vgl. Zagzag(i)el (Davidson, *A Dictionary of Angels* 324 [Belege]).

³⁷¹ Zu Βασυμ(μ)-Βασημ(μ) = ba-šem (Jahwē) 'Im Namen Jahwes' vgl. G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977, 235–251, bes. 239. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 333.

³⁷² Zu glossolalischen Bildungen solcher Art s.H.A. Winkler, Die AlephBeth-Regel, in: *Orientalische Studien* Enno Littmann, Leiden 1935, 2 3. Vgl. Merkelbach, *Abrasax* 3, 203. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* 54–55.

im Zusammenhang mit der Fahrt auf der Sonnenbarke (s.o.S. 60) gibt Anlaß, auf einen Passus aus der 'Zauberhandlung mit dem Kater' (PGM III 79–84; o.S. 59) zu rekurrieren, wo der katergesichtige Helios-Mithras-Horus 'Schiffmann, der das Steuer Gottes, des Herrschers, führt' (III 80–81 T 132) genannt wurde, zumal hier die Wirksamkeit ägyptischer Symbolanteile sich durch die Präsenz des Kynocephalos (XIII 155), des Falken (XIII 158) und des Neugestaltigen (XIII 159), das heißt der großen Götterneinheit von On (Heliopolis), unter solem Vorzeichen hinreichend verdeutlicht.

Zur Abrundung des Konspekts der Rollen und Relationen des Sonnengottes innerhalb eines magischen Panoramas von wesensverwandten oder willkürlich assimilierten, teils gleich- teils übergeordneten kosmischen Mächten mag nach dem Jao-Komplex—und nicht ohne Berührung mit ihm—noch einmal die weiter oben (PGM XIV 7–10) vorgeführte, zu dem ägyptischen Ur- und Allgott Chnum-Chnubis (Knuphis)-Agathodaimon-Aion (o.S. 23) hinführende Linie aufgenommen werden. PGM VII 1018–1026 (T 162) erfolgt eine Einreihung des Helios in die Tetrade der Erzengel, und zwar an erster Stelle, mit gedoppelter Grußformel (VII 1018 'Sei begrüßt, Helios, sei begrüßt Gabriel, sei begrüßt Raphael, sei begrüßt Michael!').³⁷³ Der Engelstatus und seine vermittelnde Eigenschaft bilden das Bindeglied zu der auf höherem uranischen Niveau platzierten Jao-Tetrade und deren magischen Potenzen: 'Gib mir die Macht und die Gewalt des Sabaoth, die Stärke des Jao und das Gelingensglück des Ablanathanalba und die Kraft des Akrammachamarei' (VII 1019–1020). Das Ersuchen um Machtverleihung und Erfolgsgewährung aber wird begründet mit dem Hinweis, daß der Zauberer die zwingenden Namen des auf dem höchsten Plafond der pantheistischen Hierarchie befindlichen Agathos Daimon kennt und in einem vielsilbigen λόγος vernehmen läßt (VII 1024–1026).

Dem Weiterführen der damit aufgenommenen Linie kann der einer Ringpräparation nebst begleitender 'Weihe' (PGM XII 202–216)³⁷⁴

³⁷³ Vgl. P. Perdrizet, L'archange Ouriel, *Seminarium Kondakovianum* 2, 1928, 246–248.—Brashear, ZPE 33, 263 (II 9). Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* II, 108 (nr. 72, 9 χαῖρε Ἥλιε, χαῖρε ἀνατέλλων, χαίρετώσαν δὲ οἱ σύν σοι ἀνατέλλοντες θεοί). 122 (mit ägyptischen Parallelen).—Zu der folgenden Wunschreihe s. Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* II, 62 (nr. 63, 3–9) mit Verweis auf PGM VII 1018–1021.

³⁷⁴ Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 155–178.

folgende Anruf (XII 217–269 T 163) dienlich sein. Nachdem auf dem besagten Ring ein Uroboros, eine zweigehörnte Schlange mit Astralembem und darüber eine Sonne (Inchrift: 'Αβρασαξ)³⁷⁵ inskulpert wurden, während seine Umrandung 'den großen und heiligen und allwirkenden Namen Jao Sabaoth' (XII 207), die Rückseite entsprechend das onomastische Trikolon Jao, Sabaoth, Abrasax (XII 268–269) tragen sollen,³⁷⁶ zeigt sich der Rahmen abgesteckt für eine gleichermaßen himmlische wie unterirdische, kosmisch-solare wie tellurische und zugleich astrale magische Wirkungsgröße. Die 'Zubereitung' der Weihe (XII 211 215) bestätigt das; der Inhalt des λόγος bringt es zur Sprache, indem er 'die himmlischen Götter, die Götter unter der Erde und die in der Mitte kreisenden Götter (durch die Formel) Anoch, Mane, Ba(i)chych³⁷⁷ affiziert, das heißt die dem ägyptischen Weltschema geläufigen Sonnen des Morgens, des Mittags und des Abends bzw. der Nacht³⁷⁸ den personalen Erscheinungsweisen des Horus-Re, des Hēpre und des Atum gleichsetzt;³⁷⁹ des weiteren, indem der Zauberer eine Anzahl von Kraftträgern der Höhe und der Tiefe für sein eigenes Ego usurpiert, darunter Chrates (= Harpehrat-Horus),³⁸⁰ Phoenix, den 'heiligen Vogel', Krates (= Harpokrates) mit dem Beinamen Marmarauoth (s.o.S. 79),³⁸¹ Helios, Kronos-Aion, Osiris, Suchos (= Sobek), den ägyptischen Krokodilgott (XII 229–237).

³⁷⁵ Vgl. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 220 221 (nr. 300.301 solarer Gott mit Strahlenhaupt; Inchrift: 'Αβρασαξ bzw. 'Αβρασας 'Ιαω). 224 (nr. 306 'Αβρασαξ Σεμ[εσιλαμψ] Δαμναμενευς in den Sektoren eines neunstrahligen Sonnensymbols).

³⁷⁶ Vgl. Mouterde, *MUSJ* 15, 72 fig. 7 (löwenköpfiger Uroboros mit Inchrift 'Ιαω πάντων δεσπότης auf einer elliptischen Onyxgemme).

³⁷⁷ Nach Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 158/159.169 kopt. **ΔΝΟΧ** 'Aufgang', **ΜΔΝΕ** 'Mittag' (zu **ΜΗΝΕ** 'Tag'), **ΒΔΙΧΥΧ** 'Seele der Dunkelheit'; dazu werden verglichen *PGM* IV 1633 und XIII 806 (*Abrasax* 1, 108/109.186/187). Ablehnend Thissen, *Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri* 299.—Anders auch Schmidt, *GGA* 196, 177 (*Μαγε* zu äg.-demot.mnw 'Abbild, Zeichen') und J. Bergman bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 133 n. 91 (*Μαγε* aus äg. mrj.n 'Geliebter von' [abzulehnen]). Vgl. H.J. Thissen, *Der Name Manetho*, *Enchoria* 15, 1987, 96 u.Anm. 35.

³⁷⁸ Delatte, *BCH* 38, 190 n. 2. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* 336.370. Vgl. L. Kákosy, *A Christian Interpretation of the Sun God*, in: *Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee* (Numen Suppl. 43), Leiden 1982, 72–75 fig.1 u. 2.

³⁷⁹ Jacoby, *ARW* 28, 272 275. Vgl. Ryhiner, *RevÉg* 29, 131–134.

³⁸⁰ R. Reitzenstein, *Himmelswanderung und Drachenkampf*, in: *Festschrift für F.C. Andreas*, Leipzig 1916, 37. Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 160/161.173.

³⁸¹ Audollent, *Defixionum Tabellae* 325 (nr. 242, 17). 328. Hopfner, *Griechisch-*

Das Sich-Ineinssetzen mit so verschiedenartigen, darunter auch sonnenhaften Gottgestalten scheint, bei gleichzeitiger Inanspruchnahme der zuvor aufgerichteten göttlichen oder dämonischen Machthaber, Lenker, Wegweiser, Erwecker, Erschaffer, Wohltäter und Nährer (XII 217–226) als *σύνεργοι* (XII 237), die Vorbedingung zu sein für einen invokatorischen Prozeß bis hin zum 'verborgenen und unaussprechlichen Namen, dem Vorvater der Götter, dem Aufseher und Herrn aller' (XII 237–238). Dieser Pantokrator (XII 238) erhält den schon geläufigen Bezug zu den vier Winden, also den vier Weltgegenden (XII 238),³⁸² zugleich damit zu pneumatischer Kreativität (XII 239) und zu der Wohlgestalt kosmischer Gebilde (XII 239). Entscheidende Merkmale aber konstituieren sich zum einen aus der alleserschütternden Dynamis des *Nomen arcanum* und der daraus sich ergebenden hyperkosmischen, demnach auch hypersolaren Gewalt (XII 240–241),³⁸³ zum anderen aus den universalen körperlichen Ausmaßen³⁸⁴, verbunden mit dem Namen des Allherrschers *Agathos Daimon* (XII 242–243),³⁸⁵ wobei diese Anschauung weitgehend kongruiert mit einem ägyptischen Text der XX. Dynastie: 'Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist das Wasser, du bist die Luft zwischen ihnen'³⁸⁶ und hinsichtlich der *Okeanos*-Komponente des *Agathos Daimon* erhellt wird durch eine Passage des ägyptischen *Chnum-Re-Hymnos*: 'Dem der große Ring-Ozean und der Kreis-Ozean dienen'.³⁸⁷

— — — — —
 Ägyptischer Offenbarungszauber 1, 190 (§ 746 'Herr der Herren'). Bonner, *Studies in Magical Amulets* 154. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 212.460. Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 110–111. 'Zur Deutung aus dem Syrischen (mar mariôth 'Herr der Herren' C. Brockelmann, BJ 104, 1899, 193 Anm. 104) s. Fauth, OC 57, 82.

³⁸² Leisegang, *Erjb* 7, 193–195. –Bearbeitung der Texte bei Merkelbach-Totti, *Abraas* 1, 127–154.

³⁸³ Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 90–96.100 (mit Parallelen und Literatur).

³⁸⁴ Vgl. J. Assmann, *Primat und Transzendenz: Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines höchsten Wesens*, in: *Aspekte der ägyptischen Religion* (Göttinger Orientforschungen 4. Ser. 9), Wiesbaden 1979, 7–18.

³⁸⁵ Vgl. PGM XXI 6–10. Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 146. — *Ἄγαθος Δαίμων* ist hier Vokativ wie in PGM I 26–27, daher nicht mit Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 74 als Attribut auf *ὠκεανός* zu beziehen. Richtig M. Smith bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 162. Vgl. Assmann, *Primat und Transzendenz* 7. Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur 281.

³⁸⁶ Assmann, *Primat und Transzendenz* 15.

³⁸⁷ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* 344–346 (nr. 145 A u.B., 6) Vgl. auch R. Weill, *Un recueil magique*, in: *Recueil d'Études égyptologiques dédiées à la mémoire de J.F. Champollion*, Paris 1922, 666.669.

Der nachfolgende lange Katalog von rhetorischen Fragen und hymnischen Äußerungen erweckt vor allem Interesse wegen der Emporsteigerung des Pantokrator auf die Stufe des Aionischen und Hyperaionischen (XII 246–248),³⁸⁸ wegen dessen gleichwohl ungeschmälerter Zuständigkeit für die Gestirnsphären und ihr fatales Pandämonium (XII 254–255),³⁸⁹ für die Elemente und die daraus hervorgegangenen Gebilde des Kosmos einschließlich der kosmischen Regulatoren Sonne und Mond (XII 250–252), wegen der Verknüpfung ägyptischer und jüdischer Anteile (XII 256–258) und nicht zuletzt wegen des mehrfachen Zurückgreifens auf den machthaltigen, unerhörte Wirkungen hervorruhenden Namen (XII 240–243; s.o.S. 105), aus sieben Buchstaben nach der Harmonie der lichthaften uranischen Siebenzahl zusammengesetzt, vom Zauberer wiederholt artikuliert (XII 262–263), und zwar in einer Vierzahl von sprachlichen Varianten, die zugleich die vier Hauptregionen des magischen Gestalten- und Vorstellungsreservoirs vertreten (XII 263–266).³⁹⁰ Die geographisch bzw. ethnographisch orientierte Vierzahl wird bereichert um ein weiteres, fünftes Glied, die mystische Akklamation der ‘Hohenpriester’, der (menschlichen und nichtmenschlichen) Kulddiener des Pantokrator, in einem Trikolon enthaltend: ‘Verborgener, Unsichtbarer, Allsehender’ (XII 265).

Das numerische und onomastische Prinzip der magischen Potenzierung zeigt sich übrigens in dem Advokationsgebet PGM XIII 762–791 (T 164)³⁹¹ mit seinen zum Teil gleichlautenden Formulierungen noch verstärkt dadurch, daß zunächst ein Nebensatz eingeschaltet ist, der sozusagen die ‘physische’ Beziehung des Allherrschers zu den beiden Hauptgestirnen Sonne und Mond, indirekt also auch zu Helios, verdeutlicht und dabei eine Sieben- bzw. eine Vierzahl von Zauberwörtern verwendet: ‘Dem die Sonne Harnebouat bolloch barbarisch

³⁸⁸ Vgl. Levi, *Hesperia* 13, 308. Peterson, Εἰς θεός 136.266.296.

³⁸⁹ Gundel, *Weltbild und Astrologie* 73. Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 191.

³⁹⁰ Φνω εστ (‘Gott Jahwe’ mit Vokalmetathese[?]). -Ιαβωκ (= Ιακωβ mit Ιαβω [= Jao] kontaminiert[?]). Vgl. Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 166/177. Οὐερω nach Ritner bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 163 n. 80 ‘The Great One of Earth’. Vgl. Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 166.178. Zs. Ritoók, Ein neuer griechischer Zauberpapyrus, *AAH* 26, 1978, 438–439. – Zur Verborgenheit des Nomen ultimum s. Volpilhac, *REL* 56, 283–284 (mit ägyptischen Beispielen [imn-rn-f ‘der dessen Name verborgen ist’] und Verweis auf F. Daumas, *Dendera et le temple d'Hathor*, Le Caire 1969, 80).

³⁹¹ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 122–123; vgl. 146 (Parallelversion PGM XXI 1–26). Merkelbach-Totti, *Abrasax* 1, 179–222.

beta Baalsamēn pūdaïou Harnebouat und der Mond Harsenpenprōuth barbaraione osfar mempsechai unermüdliche Augen sind, glänzend in den Pupillen der Menschen' (XIII 767–770);³⁹² ferner werden den sieben nach den 28 (4 x 7) Lichtern des Mondes gelauteeten Vokalen (XIII 776–777) sechzehn (4 x 4) Nomina barbara beigegeben (XIII 778–781).³⁹³ Während in ihnen bis dahin nach der oben notierten Methode der Vermengung ägyptische (z. B. Harnebouat, Harsenpenprōuth)³⁹⁴ und semitische (z. B. Baalsamēn, Abraam, Arapha Jao)³⁹⁵ einander ablösen, bringt XIII 788 mit einem weiteren qualifizierenden Nebensatz für den 'König der Himmel und der Erde und aller Dinge, die in ihnen sind' (XIII 786) die Reihe der acht Urgötter von Hermupolis ins Spiel (XIII 788),³⁹⁶ so daß man zwangsläufig auf den diese Achtheit in sich fassenden Amun-Re-Ptah (Tatenen), den 'Vater der Väter der Achtheit',³⁹⁷ geführt wird, jenen mehrfach (o.S. 82) unter verschiedenen Bezeichnungen auftretenden Urgott, der als Re jedenfalls solare Substanz besitzt. Zumindest numerisch ergibt sich aber darüber hinaus noch ein Anschluß an die PGM XIII 743–746. 753 754 (T 165) dem Inhalt des 'Achten Buch Mosis' zugesprochene kryptische 'Achtheit' (Ὀγδοάς) des allwaltenden Gottes, dem Engel, Erzengel, Dämonen und Dämoninnen untertan sind.³⁹⁸

³⁹² v.l. PGM XXI 4–5 βααλ βνιχ βααλα Ἀμὴν πιδαίου Ἀρνεβουατ (z.T. ergänzt); v.l. XXI 6 ἀσεν[π]ερμ Θωούθ βαρβαραιωνη οσραρμεμπεχει. Vgl. Hopfner, ArOr 3, 150.– Nach Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 136/137.143.162/163.176.212 heißt βολλοχ (= kopt. **ΒΟΛΛΟΧ**) 'Auge' [?], βαρβαριχ (= kopt. **ΒΑΡΒΑΡΙΧ**) 'lodernder Dämon' [?].

³⁹³ v.l. PGM XXI 15 αηιουω αειιουω αε(η)ιουω αειιουω (4 x 7 = 28 Vokale). Zu Bildungen auf -αχ und -ηχ s.F. Maltomini, Due papiri magici inediti, SCO 31, 1981, 111–114 (= Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 76–77 nr. 28, 2. 5 σαριχ αορκαχ ρουγαχ χιοσνηχ).

³⁹⁴ Ἀρνεβουατ nach C. Leemans, Papyri Graeci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi 2, Leiden 1885, 191 eine koptische Namensform (**ΩΡ ΝΕΒ ΟΥΔΑΤ** 'Horus dominus solus' [?]). Vgl. Hopfner, ArOr 3, 150.—Nach Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 136/137; vgl. 217 'Horus, Herr des heilen Auges' [?].

³⁹⁵ Zu βααλσαμην (o.S. 38) = semit. Ba'al Šamēm ('Herr des Himmels') vgl. W. Fauth, Baal, KIP 1, 1964, 794 (Lit.). Hengel, Judentum und Hellenismus 522 Anm. 175a. 542 u. Anm. 234 (mit Hinweis auf Philo Bybl. FGrH 790 F 2, 7 = Euseb. praep. ev. 1, 10, 7). M. Gawlikowski, Les dieux de Palmyre, ANRW II 18, 4, Berlin-New York 1990, 2625–2636 (Lit.).

³⁹⁶ Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis 64–66. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 5–6. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 190–191 u.n. 118.—Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 138–139.152 deuten 'H und 'Ω als Heh/Huh und Hchet/Hauhet, Χω als Kuk, Χονχ als Kauket/Kauchet.

³⁹⁷ Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 34–35.

³⁹⁸ Vgl. aber auch Fauth, JSJ 22, 47 mit Verweis auf Scholem, Jewish Gnosti-

Ein letzter Eindruck von dem ständig wechselnden, teils Inkompatibilitäten einbegreifenden, teils rangmäßige Einstufungen vertauschenden oder verwischenden, teils scheinbar willkürliche oder gar widersprüchliche Kombinationen herstellenden Verfahren magischer Erzwingung des unmittelbaren Kontakts mit dem allerhöchsten und allergewaltigsten Faktor des jenseits menschlicher Maße befindlichen Raum-, Zeit- und Kraftgefüges, vom Versuch seiner Bewältigung unter zahlreichen miteinander korrespondierenden Bezeichnungen, dabei aber unter einem lichthaft-solaren Ausgangsaspekt, soll aus der langen Visionsschilderung des Pariser Papyrus (PGM IV 930–1114 T 166) gewonnen werden. Denn sie umgreift akkumulierend nahezu alle bisher ins Auge gefaßten Möglichkeiten der Implikation des Sonnengottes in ein sympathetisches Geflecht kosmodynamischer Interferenzen.

Einleitend stecken sowohl die Wendung nach Sonnenaufgang als auch der Spruch über der Lampe (IV 930 931), dem mikroskopischen Gegenstück zum makroskopischen 'Erleuchter' (PGM IV 531–532 T 109),³⁹⁹ den Rahmen ab für Art und Weise der 'Autopsie' (IV 951), nämlich die Praxis der Lychnomantia (IV 952–953). Das Einsetzen des ersten, hymnisch gehaltenen λόγος bei den Symbolen des irdisch gebundenen, aber auch der Sonne eigentümlichen Feuers (IV 940; s.o.S. 12.26),⁴⁰⁰ Löwe und Drache (IV 939),⁴⁰¹ weckt sogleich die Reminiszenz an den mithrischen Chronos-Aion⁴⁰² und den ägyptischen Chnubis-Agathodaimon (s.o.S. 66),⁴⁰³ nach den gemachten Beobachtungen zwei Inkorporationen solarer Energie auf pantheistischem Niveau. Zu dem zwiefach repräsentierten Feuersymbol treten drei

cism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition 70–71.

³⁹⁹ Dieterich, Eine Mithrasliturgie 4/5. Fauth, AKG 56, 290. Vgl. Th. Hopfner, Mittel- und neugriechische Lekano-, Lychno-, Katoptro- und Onychomantie, in: Studies presented to F.I.L. Griffith, London 1932, 220 221.224.231.

⁴⁰⁰ Vgl. Macr. sat. 1, 17, 59 (= Eur. fr. 943 N.).

⁴⁰¹ Philipp, Mira et Magica 43. F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 161 163. Zu Löwe und Schlange Dieterich, Abraxas 52. Eitrem, SO 4, 45 Anm. 5. Vgl. Delatte, BCH 37, 248 250. Zu Horus Behed(c)ti in Löwengestalt s. Sternberg, Mythische Motive 29. Anrede des Sonnengottes als λαβα (= kopt. **ⲗⲁⲃⲁⲓ** 'Löwe') PGM III 151. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 38. Schmidt, GGA 193, 450.

⁴⁰² Vgl. PGM IV 2112 2119 ἀνδριάς λεοντοπρόσωπος περιεζωσμένος, κρατῶν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον, ἐφ' ἣ ἔστω δράκων, τῇ δ' ἀριστερᾷ χειρὶ αὐτοῦ ὅλη ἀσπίς τις περιελίχθω, ἐκ δὲ τοῦ στόματος τοῦ λέοντος πῦρ πνεέτω (Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 136/137).

⁴⁰³ Vgl. Beck, Planetary Gods and Planetary Orders 100 u.n. 237.

andere, nämlich Wasser, Baum⁴⁰⁴ und Honiglotos vom 'goldenen Bohnenfeld', das heißt sogenannter nymphäischer Lotos als bohnenartige Frucht der ägyptischen Wasserlilie (IV 940 941), um einen vom elementar-pflanzlichen Bereich (Osiris) zum mystisch-solaren (Mithras [Honig]; s.o.S. 19 —Horus[Lotos]; s.o.S. 43—Hepre [Κύαμος Αἰγύπτιος]; vgl. PGM IV 767–770)⁴⁰⁵ verlaufenden ideellen Trend zu markieren. Die gemeinsame Klammer bildet der Erde, Wasser und Sonnenfeuer vereinigende Skarabäus (IV 942–944; s.o.S. 85); seine Epitheta stammen aus dem bekannten Umfeld des primordialen Lichtgottes (IV 944.946) und rahmen die Buchstabenchiffren des kosmischen Anfangs AH (= APXH) ein (IV 944–945);⁴⁰⁶ die dazu gesprochenen σύμβολα μυστικά betreffen die aionische Glanz- und Luftregion (IV 948 Μαρμαρανωθ Λαίλαμ Σουμαρτα; s.o.S. 39.68.104).⁴⁰⁷

Der zweite, zum magischen 'Lichtzwang' (IV 955) gehörige λόγος, siebenmal geschlossenen Auges gegenüber der Lampe vorzubringen, setzt folgerichtig ein bei Begriffen, die Feuer und Licht, Werden und Wahrnehmen, Geisthauch und Glanzeröffnung betreffen (IV 960–961). Das Repertoire der Nomina abscondita weitet sich nunmehr aber—unter Aufnahme bestimmter, dem vorhergehenden Text eingefügter Vokalfolgen (IV 947.954 955)—aus zur onomastischen Konturierung des solaren Jao (s.o.S. 68). Iaël (IV 961), eine Zusammensetzung aus Jao und El, sowie Iaō (IV 963) nebst einer weiteren vokalischen Variantenkette umrahmen glossolalisch verformte Schöpfer- und Feuerepiklesen (IV 962).⁴⁰⁸ Desgleichen gehört der Name des im

⁴⁰⁴ Aufgrund dieser Abfolge von Gestalten sah Eitrem, SO 4, 42–45 (und ihm folgend neuerdings Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 2–5) den Sonnengott als πρωτοφανής (PGM IV 945) und προπάτωρ (IV 946) unter der metamorphotischen Figur des homerischen Proteus vorgestellt; doch entspricht dieser zunächst einmal dem ägyptischen Ptah, nicht dem Re, schon gar nicht in der Form des Skarabäus.—Zum homerischen Proteus s. Fauth, Poetica 5, 251–254.

⁴⁰⁵ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 98. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 198 (§ 122). Vgl. Dieterich, Abraxas 100. Merkelbach, Abrasax 3, 187–188.

⁴⁰⁶ Zur Autogenese des Hepre s. Bergman, An Ancient Egyptian Theogony 32. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 57 n. 134.

⁴⁰⁷ Ausführliche Interpretation bereits bei Eitrem, SO 4, 42 49. Vgl. Dieterich, Abraxas 51–52.97.

⁴⁰⁸ PGM IV 962 πειπαφωσζα Variante von Πεφθαφωζα 'Ptah der Gesunde'; s.o.S. 74. Vgl. PGM XIII 1054 (πατθ φθα φωζα). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 130. Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 102/103 (14, 4). Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 206/207.—PGM IV 962 Πυριβελια 'Feuerherr Ja(o)' (Zusammensetzung aus πῦρ, βελ [= Baal] und ια [= Jao]). Vgl. R. Wünsch, Antikes Zaubergefäß aus Pergamon, Berlin 1905, 30–31.—Zur Beziehung Jahwes zu Feuer und Licht in der Merkabah-Symbolik (nach Hesek. 1, 13–14.28 und Daniel 7, 9–

Zentrum des Lichts wohnenden Pantokrator Albalal (IV 970 [= El Baal El])⁴⁰⁹ zum Bestand semitischer, dem Jao nahestehender Gottesappellative; dagegen fügen sich bei den wohl denselben Allherrscher meinenten Bildungen Bouël, Phthā, Phthā, Phthaël, Phthā abai, Bainchōōch Ägyptisches (Phthā, Bainchōōch; s.o.S. 47.56) und Semitisches (Bouël),⁴¹⁰ teilweise als hybride Komposita (Phthaël = Ptah El [mand. Ptahil]);⁴¹¹ Phthā abai = Ptah ab (a)j 'Ptah mein Vater' zusammen, unter denen Bouël (= Boël 'El [ist] in ihm') von spätjüdischen Texten (Ozar Midrašim, Sefer Raziel, Sefer Hekhalot),⁴¹² besonders vom Sefer haRazim, als mystische Engelmacht angerufen wird.⁴¹³

Die dem 'Lichtzwang' angeschlossene 'Bannung des Lichts' (IV 974), vierdimensional, also aionisch ausgerichtet (IV 978-979),⁴¹⁴ verschiebt den Akzent zunächst mehr auf den semitischen Anteil, da das ihr dienende Gebet die solar gefärbte Jao Sabaoth-Formel (IV 981-983; s.o.S. 62) darbietet,—übrigens mit singulärer Substitution von Abrasax (s.o.S. 83.104) durch Iaōax (IV 984). Ausgleichend dazu führt der umfangreiche, dreimal zu sprechende θεαγωγὸς λόγος (IV 986-1035) den Horus-Harpokrates vor Augen (IV 988.991-993), Eulogien verwendend, wie sie für den gräkoägyptischen Sonnengott geläufig sind; allerdings halten sich bei den nominalen magischen Additamenten (IV 989-990 Harsamōsi, Dagenmouth [= Dagan Nut?];⁴¹⁵ 991

10) s.C. Rowland, *The Visions of God in Apocalyptic Literature*, JSS 10, 1980, 143. C.A. Newsom, *Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shiroh*, JJS 38, 1987, 25-27.

⁴⁰⁹ Vgl. Hopfner, *ArOr* 3, 341.

⁴¹⁰ Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 46/47 (V 11.19). 112/113.114/115.116/117.118/119 (XVII 1.10-11.27.52). 198/199 (XXVII 6 b'o-el).

⁴¹¹ Vgl. M. Lidzbarski, *Uthra und Malakha*, in: *Orientalische Studien* Th. Nöldeke 1, Gießen 1906, 544. Ein mandäisches Amulett, in: *Florilegium Melchior de Vogüé*, Paris 1909, 368/369 (Z. 245-246). C.H. Gordon, *Egypto-Semita*, in: *Scritti in onore di G. Furlani* 1, Roma 1957, 269. K. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften* (FRLANT 88), Göttingen 1965, 121-126 u. Anm. 1.191 Anm. 3. Tardieu, *Ann. École Prat. des Hautes Études* 85, 336.

⁴¹² Niggemeyer, *Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse'* 198 (nr. 15, 11). Davidson, *A Dictionary of Angels* 76.

⁴¹³ Margoloth, *Sepher-Ha-Razim* 80. Morgan, *Sepher-Ha-Razim. The Book of Mysteries* 42.

⁴¹⁴ Vgl. dazu Eitrem, *SO* 4, 46-47. Toti, *ZPE* 73, 300 u. Anm. 6.

⁴¹⁵ Zu Dagan (kanaanäischer Wetter- und Fruchtbarkeitgott) s.F.J. Montgomery, *Canaanite Dagon: Origin, Nature*, CBQ 13, 1951, 391-397. M.H. Pope, *Dagan, Wörterbuch der Mythologie* 1, Stuttgart 1964, 276-278. Vgl. W. Fauth, *Diener der Götter—Liebling der Götter. Der altorientalische Herrscher als Schützling höherer Mächte*, *Saeculum* 39, 1988, 222.225.231. Zu Nut (ägyptische Himmelsgöttin, Mutter des Rc), s. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 536-539.

Abraiaōth [Inversion von Arbath Jaō]; 994 Iaō) ägyptische und jüdische Elemente die Waage. Dieses die eingeschalteten Zauberworte betreffende Mischprinzip hält an, wenn Horus-Harpokrates des weiteren 'der Tag und Nacht waltende' (IV 994–995), 'die Zügel (des Sonnenwagens) und das Steuer (der Sonnenbarke) führend' (IV 995; s.o.S. 59) heißt, ferner 'welchen Aufgang und Untergang preisen, wenn er auf- und untergeht' (IV 997–998), aber auch 'Gepriesener unter allen Göttern, Engeln und Dämonen' (IV 999). Eingebettet in die Serie von Lob- und Machtzuweisungen findet sich das wichtige Kolon 'Den Drachen, den heiligen Agathodaimon, besetzt haltend' (IV 996), was nicht—nach der unzutreffenden Übersetzung von K. Preisendanz—bedeutet 'der die Schlange beherrscht',⁴¹⁶ sondern vielmehr dem Passus PGM XIV 7–10 (o.S. 23) entspricht, wo Helios-Mithras 'auf dem scharfgeschwänzten Haupt des Agathodaimon, des allbeherrschenden, viergesichtigen höchsten Daimons sitzt', so daß Horus-Harpokrates hier als 'Tag und Nacht waltend' die helle, solare Seite des Göttlichen der dunklen, tiefenhaften des schlangengestaltigen Chnum-Chnubis-Agathodaimon (s.o.S. 69) integriert hat.

Dieselbe bildhaft ausgeformte Idee kehrt offenbar gleich darauf, ein wenig anders gewendet, wieder in den Worten: 'Der du auf des Weltalls Haupte sitzt und alles richtest, umhüllt von dem Kreise der Wahrheit und des Glaubens' (IV 1014–1015), wobei man sich vorstellen könnte, daß der Kosmos, auf dessen Haupt Helios-Horus-Jao sitzt, durch den Uroboros,⁴¹⁷ die kreisförmig geschlossene Schlangenfigur des Chronos-Aion bzw. des Chnubis-Agathodaimon-Kmeph, der IV 996 den Zaubernamen Arbathanōps Iaoai ('Vieräugiger Jao') erhält, vertreten gedacht ist,⁴¹⁸ zumal die Uroboros-Figur PGM VII 580–590 (T 147) auf einem Phylakterion eingezeichnet

⁴¹⁶ Ähnlich Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 57/58.

⁴¹⁷ Vgl. Preisendanz, *Aus der Geschichte des Uroboros* 194–209. W. Deonna, *Ouroboros, Artibus Asiae* 15, 1952, 163–170. Bonner, *Studies in Magical Amulets* 250. Wortmann, *BJ* 166, 67. Maltomini, *SCO* 29, 92. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque* 412–413 u.n. 4–6. Martinez, *P. Mich.* 6925: *A New Magical Love Charm* 47. Brashear, *ZPE* 17, 27–28.

⁴¹⁸ Vgl. J.G. Préaux, *Saturne à l'Ouroboros*, in: *Hommages à W. Deonna* (Collection Latomus 28), Bruxelles 1957, 394–410. L. Kákosy, *Osiris-Aion*, *OA* 3, 1964, 17–24 (= *Selected Papers [Studia Aegyptiaca VII]*, Budapest 1985, 71–79). Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 215–219 (nr. 294–298). 252–256 (nr. 351–361). 330–331 (nr. 500–501), bes. 215 (nr. 294 mit der Sonnenbarke im Uroboros und der Inschrift *ιαρβαθα* ['Jao-Vier']... *Περὶ τοῦ βασιλέως* ['König-Löwe-Widder']). F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, *ANSMN* 24, 195.196–197 (nr. 69 *ΙΔΗ ΙΔΗ ΙΩΔΟΤΙ* [vom Uroboros umschlossen]).

werden soll, dazu beigeschrieben die Göttertetras Kmēphis, Chphyris (= Hēpre), Iaō, Aiōn (VII 583–585).

Wohl nicht zufällig besteht daher im θεαγωγός λόγος der von den ägyptischen Hundskopffaffen, den theriomorphen Trabanten des Horus-Re, intonierte ‘heilige Name’ (IV 1005) des synkretistischen Sonnengottes aus einer ‘Schlange’ sämtlicher, zahlenmäßig von α bis ω jeweils additiv vermehrter sieben Vokale, und wohl ebenfalls nicht zufällig wird danach von demselben ‘in Feuer Gewalt und Stärke habenden’ Gott (IV 1025–1026) gesagt, er ‘throne innerhalb der sieben Pole’ (IV 1026), worauf die gleiche Siebenerreihe der Vokale folgt (IV 1028). Das Aufgebot seiner Nomina arcana weist dieselbe Buntheit auf wie zuvor (IV 1010.1019.1021.1026.1031.1035);⁴¹⁹ höchst bemerkenswert ist es jedoch, daß der polyonyme, häufig mit dem Jao-Namen bzw. dessen Kompositbildungen belegte, das Memnon-szepter und die goldene Krone tragende Sonnenherrscher anlässlich des magischen Epiphaniezwanges (IV 1035) zum Kommen genötigt wird durch den vom Zauberer zitierten Befehl eines wiederum noch mächtigeren, demzufolge auch höher postierten Deus ultimus (IV 1038–1040), ausgestattet paradoxerweise—wie auch bei anderer Gelegenheit zu konstatieren war—ebenfalls mit dem Jao-Appellativ samt Permutationen (IV 1041).

Der letztgenannte, höchstrangig angesetzte Jao-Komplex wird bei der nachfolgenden Beschwörung ausdrücklich wiederholt (IV 1044–1045). Sowohl die Begrüßung (IV 1047) des mittels solcher höchster Autorität herbeigeholten Horus-Harpokrates als auch seine Entlassung (IV 1057) und die Verabschiedung seines Lichtglanzes (IV 1066) mit dem palindromatischen Ruf χωωχωωωχωωχ (‘Finsternis’) bringen die vorher verwendeten onomastischen Gebilde wieder ein, darunter die zur magischen Identifikation des Beschwörers mit dem Sonnengott benutzten Zaubernamen Bainchōōch (Dunkelmacht) und Balsames

⁴¹⁹ PGM IV 1010 βαρβαραι βαρβαραωθ. Vgl. dazu Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 2, 57–58 (XV 13, 22). 3, 126 u. Anm. 9.—Zu βαλβηλ vgl. Delatte, *Anecdota Atheniensia* I 237 (Βελβελ). Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 166/167 (XXIX 10 b¹bel). J. Quaegebeur, *A propos de Teilouteilou, nom de femme*, *Enchoria* 4, 1974, 19. Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* I, 124 (nr. 39, 9 [βηλ βαλ ιωηλ]). 125.—Zu Βολβερω s. Wortmann, *BJ* 168, 88.100. Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* I, 165 (nr. 45, 41 [βολβεω βολβεωχ βολβερω]). 172. Zu χουχαι vgl. Delatte-Derchain, *Les intailles magiques* 218 (nr. 295 ὁ ἥλιος κοκκε). PGM XXXIII 20.24–25 (Κοκ, Κουκ, Κουλ). Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 159. PGM XIII 789 (χω χουχ). Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 123. Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 110/111 (XVI 8.10 Ηυη, Ηουηε).

(lichte Himmelsmacht [= Ba'al Šamaš 'Herr Sonnengott']),⁴²⁰ antinomisches incinsgesetzt (IV 1018-1020. 1060a); ferner die ägyptisch-semi-tische Reihe Hōros, Harpokratēs, Alkib, Harsamōsis, Iaōai, Dagen-nouth, Raracharai Abraiaō (IV 1050-1050a)⁴²¹. Die durch den Zusatz 'Ich bin Horos) . . . , Sohn der Isis . . . und des Osiris Osor(o)nōphris' (IV 1079)⁴²² expressis verbis unterstrichene personale Gleichung zwischen dem zuletzt aufgeführten Götterensemble und dem Exorzisten ermöglicht anscheinend erst die abschließende, aus der φωταγωγία (IV 1104) resultierende Lychnos-Vision (IV 1105-1109) des letzteren; sie hat zum Inhalt den Anblick des vom Strahlennimbus umgebenen, von zwei Engeln(!) auf Händen getragenen Helios-Horus, die Peitsche in der Linken, die Rechte zum Gruß erhoben, sitzend auf einem lotosartigen, aus den Blättern der Wasserlilie bestehenden Thron,⁴²³—die ganze Szene eingerahmt von einem zwölfstrahligen Kreis kosmischen Lichts (IV 1109-1114).

Von der Horus-Gestalt und der Jao-Epiklese führt aber nun mit einiger Sicherheit der Weg der magischen Imagination zur Identität des oben (IV 1038-1040; S. 112) eingeführten Deus ultimus, wenn man die Theomantie des PGM XII 153-161 (T 167) heranzieht: 'Den größten Namen ruf an nur in großer Not . . . Sprich dazu dreimal das 'Iaō', dann des Gottes großen Namen: "Ich rufe dich an Phthā, Rā, Phthā iē Phthā . . . Barōch . . . Phthā, Athabrasia, Abriasōth, Barbarbelōcha, Barbaiaōch. Es werde Tiefe, Breite, Länge, Glanz: Ablanathanalba, Abrasiaoua, Akrammachamarei, Thōth, Hōr Athōōpō. Komm herein, Herr, und offenbare!" Es wird hereinkommen der schlangengesichtige Gott und dir antworten'.⁴²⁴ Der schlangengesichtige

⁴²⁰ Balsames (Βαλσάμης) = Ba'al Šamēm nach Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 3, 124. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos* 149-151.

⁴²¹ Αλκιβ verkürzt aus Αλκιβ(ωρίου) 'Gott des Kiborion'(?].— Vgl. zu dem gesamten Komplex Fauth, OC 67, 72-73 (mit Parallelstellen).

⁴²² v.l. Ὅσορονωφρις nach Jacoby bei Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 109 = äg. Wšjr nfr ('Osiris der Gute'). Vgl. Fauth, ZPE 98, 57 Anm. 2.— v.l. Ὅσορονωφρις nach Rittner bei Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* 337 = äg. Wšjr Wn-nfr ('Osiris das schöne Wesen'). Vgl. Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 120/121 (XVII 17 Wsr wn-nfr). Merkelbach-Totti, *Abrasax* 2, 163.

⁴²³ Vgl. S.F. Biondi, *Gli scarabei di Monte Sinai*, in: *Saggi Fenici* I, Roma 1975, 90-91.

⁴²⁴ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 68. Vgl. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* 2, 1, 237 (§ 149).—Zur Verbindung Ptah-Re in der spätägyptischen Theologie s.E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, Ithaca 1982, 219. Vgl. M. Holmberg, *The God Ptah*, Lund 1946, 150-154.

Gott dürfte nach allem zuvor Ermittelten Chnum-Chnubis-Agathodaimon sein, allerdings mit den Komponenten und Kompetenzen des Jao, Horus, Ptah und Thoth ausgestattet. Dem Chnum-Chnubis wurde aber im Verlauf der Aus- und Umgestaltung ägyptischer Theologie jene Vierköpfigkeit zuteil, die auf den anfangs beschriebenen 'viergesichtigen Aion' zurückführt: '(Das Wesen des Gottes) ist vereinigt aus vier Göttern, die man die vier lebenden Bas nennt (Ba = Widder und Seele): dem Herrn der Anfangsstadt (= Elephantine) als Ba des Re, dem Ba des Schu als Herrn von Esne, dem Ba des Osiris als Herrn von Hypselis, dem Ba des Geb an der Spitze von Herur'.⁴²⁵ Unschwer läßt sich in den vier Teilaspekten des Chnum-Agathodaimon die den vier Elementen des Sonnenfeuers (Re), der Luft (Šu), des Wassers (Osiris) und der Erde (Geb) korrespondierende Tetrade erkennen, die den kosmosbeherrschenden und -gestaltenden, schöpferischen und uranfänglichen Deus supremus konstituiert.

ZUSAMMENFASSUNG

Auf der Grundlage der bisher vorgenommenen Einzelbeobachtungen ist es möglich, eine Reihe von Feststellungen zur Funktion und Erscheinung des Sonnengottes in dem durch die Zauberpapyri vermittelten literarischen Medium spätantiker Mystik und Magie zu treffen:

a. Helios gehört schon in der frühen griechischen Mythologie zu den alten, vorolympischen Göttern (s.o.S. xviii-xix); er kann daher als 'Titan' ohne Schwierigkeit die Eigenschaften des autokratischen Weltenlenkers und primordialen Vorvaters zugewiesen erhalten (PGM III 442 T 168).⁴²⁶ Sie bilden auch den personalen Hintergrund der orphischen Hymnen auf Helios und Apollon (s.o.S. 2-4).

b. Helios ist der allsehende Herr des hellen Tagesgestirns und steht als solcher in einem komplementären Verhältnis zu den Mächten der von ihm jede Nacht tangierten dunklen Tiefe (s.o.S. xxi). Daher faßt die auf Vollständigkeit bedachte magische Anrufung beide zusammen (PGM XXIVa 14 T 169). Von daher wird besser ver-

⁴²⁵ Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 137-138. R. Merz, Die numinose Mischgestalt. Methodische Untersuchungen tiermenschlicher Erscheinungen Ägyptens, der Eiszeit und der Aranda in Australien (RVV 36), Berlin-New York 1978, 269-270.

⁴²⁶ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 50.52/53.

ständig, wieso gerade der allsehende und alles sichtbar machende Gott Unsichtbarkeit verleihen soll (PGM I 229 T 170).⁴²⁷

c. Helios ist—wie wenige andere göttliche Gestalten—ein für zauberische Zwecke höchwichtiges, unentbehrliches Kraftzentrum. Die magische Praxis mit ihrer Tendenz, gewöhnliche Stoffe in potenzhaltige Substanzen umzuwandeln, führt dazu, daß für einen Liebeszauber bestimmtes Öl zum 'Schweiß des Agathos Daimon, zum Nasenschleim der Isis, zum Ausspruch des Helios, zur Kraft des Osiris und zur Gunst der Götter' umgedeutet wird, wobei der griechische Sonnengott in diesem Fall einem Kreis numinoser ägyptischer Besitzer magischer Dynamis einbezogen erscheint (PGM LXI 6–8 T 171).⁴²⁸

d. Helios kann in einer magischen Grußformel die Reihe der adorierten Gottheiten eröffnen, ohne daß sicher zu klären ist, inwieweit sie einander assimiliert sind (PGM LXXXI 5–7 T 172).⁴²⁹ Wenn es um ein Aufgebot möglichst vieler erfüllungsmächtiger göttlicher Instanzen geht, darf Helios wegen seines Stellenwerts in der synkretistischen Magie nicht fehlen, gliedert sich allerdings, gegebenenfalls gleichrangig, ein in die Reihe der um Gehör gebetenen Numina verschiedenster Herkunft und Eigenart (PGM XXIII 1–15 T 173).⁴³⁰

e. Die polyglotten Bezeichnungen des Sonnengottes der magischen Texte sind austauschbar; sie können gegenseitig substituiert werden:

e 1. Der griechische Helios geht —nicht nur in der 'Mithrasliturgie'— eine Personalunion mit dem persisch-hellenistischen Mithras ein (PGM III 461); er übernimmt ebenso selbstverständlich die Namen ägyptischer Groß- und Urgötter wie Kmeph, Thoth oder Re (PGM III 470 472 T 174).

e 2. Der semitische Sonnengott (Scmesilam = Šemeš ('Olam) ist Glied einer magischen Anaklesen-Folge gemeinsam mit dem ägyptischen Re (Osiris-Osornophris, Ptah) und dem jüdischen Jao Sabaoth (PGM V 350–356 T 175).

e 3. Der solare Horus-Harpokrates auf dem Lotos erhält in der zugehörigen Beischrift eines Zauberringes den Namen Abrasax (PGM LXI 31–33 T 176).

⁴²⁷ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 14/15.

⁴²⁸ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 189.

⁴²⁹ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 208.—Nach F.J. Dölger, *Lumen Christi, Antike und Christentum* 5, 1936, 4–5 Anm. 14 gelten alle Anrufungen dem Sonnengott.

⁴³⁰ Wünsch, *ARW* 12, 3–19.—Zu Ἀβλαναθό Schmidt, *ARW* 13, 624–625 (abweichend von Wünsch, *ARW* 12, 9).

c 4. Der ägyptische Sonnenskarabäus (Ḥepre) ist ein 'Abbild des Helios' (PGM LXI 34–36 T 176).

e 5. Dem Horus werden von einem demotischen Zaubertext Appellative des Judengottes beigelegt: 'Horus, der du heilst brennenden Schmerz, der du zum Abgrund gehst, der du die Erde gründest, höre, o Jaho, Sabaho, Abjaho mit Namen!' (DMP XIX 38–39 T 177).

e 6. Apollon fließt mit Helios zusammen, auch dort, wo es um die Übermittlung prophetischer Weisheit und erhellender Erinnerung geht (PGM VII 730–735 T 178). Gleiches gilt für Horus, wenn D. Wortmann richtig urteilt, daß *λύκος λευκός* in Pap. Colon. inv. 851 den Horus-Apollon bezeichnet.⁴³¹

f. Helios, schon in älteren Texten als 'König' (βασιλεύς) tituliert (s.o.S. xxxii), vermag aufgrund seiner zentralen Bedeutung im Kosmos und der Fähigkeit zur Fusion mit orientalischen Gottheiten den Rang eines 'Allherrschers' (παντοκράτωρ) zu erlangen (PGM XII 264 T 163 ['der über alle alleinherrschende König']). Dabei weckt sein Sitz über den Himmeln oder 'im siebenten Himmel' Reminiszenzen an Vorstellungen der jüdischen Mystik, zumal wenn der Zauberer für seine eigene Person den Vergleich mit jüdischen Gottes- bzw. Engelhypostasen hinsichtlich bestimmter Eigenschaften und Wertungen fordert (PGM XXIIa 19–26 T 179).⁴³²

g. Der Sonnengott ist als Lebensspender und Welterhalter ein freudig und dankbar begrüßter, den Menschen erwünschter kosmischer Geist, da er die universale Ordnung und Rechtswahrung garantiert, Entstehung und Bestand der Natur in schöner Harmonie gewährleistet (PGM XII 182–186 T 180).⁴³³

h. Seth-Typhon ist nach der ägyptischen Mythologie der Widerpart des Helios-Horus (PGM XXXIIa 1. LXVIII 1 T 181),⁴³⁴ doch haben ihn die Zaubertexte auch als Helfer des Re und Verteidiger der

⁴³¹ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 52/53.192/193. 2, 190. Griffith-Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* 1, 128/129.—Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 33. D. Wortmann, *Der weiße Wolf*, *Philologus* 107, 1963, 157–161. Vgl. K. Treu, *Christliche Papyri* 1940–1967, APF 19, 1969, 195. Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum* I, 99–101 (nr. 34).

⁴³² Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 147. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 8, 2, 171–172. Vgl. PGM VII 1018–1020 (o.S. 102). Gundel, *Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri* 192.

⁴³³ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 70.

⁴³⁴ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 2, 158.201.—Zu Seth in den Zauberpapyri (PGM IV 180–201) s.E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom-Freiburg-Wien 1959, 108.

Sonnenbarke gegen die Wolkenschlange Apophis gezeigt. Nachdem somit eine gewisse Affinität des Typhon zur Solarsphäre besteht,⁴³⁵ kann im demotischen Papyrus von London und Leiden der Sonnengott Re (R^c) eine echt typhonische Beschwörung mit Aberamentho-Palindrom erhalten (DMP XIII 8–17 T 182).⁴³⁶

i. Der synkretistisch umgeformte jüdische Jao Sabaoth erlangt solare Qualitäten,⁴³⁷ meist unter dem Vorzeichen eines Weltherrschers und Weltschöpfers einschließlich der Gestirne (PGM VII 759–761 T 183); daher umgibt ihn kosmisches Licht (PGM VII 562–565. 570–572 T 184).⁴³⁸ Dazu paßt, daß ein koptischer Zaubertext ihn einem uranisch-astralen Milieu einbezieht, während er ihn als Pantokrator rühmt (XLVII 6–12):

Wir preisen dich, Himmel, wir preisen dich, Erde,
wir preisen dich Mond,
wir preisen dich, Sabaoth und alle Sterne,
wir preisen dich, Araktos, wir preisen dich, Jao,
wir preisen dich, Adonai, Eloi, Pantokrator!⁴³⁹

Man darf annehmen, daß Sabaoth gemäß dem Tenor des Textes die Sonne repräsentiert, daß Araktos die dem Helios verbundene griechische "Αρκτος, das Bärengestirn (s.o.S. 13) meint, daß die Tetrade Jao, Adonai, Eloi, Pantokrator zum Schluß aber auf das Niveau des universalen kosmischen Herrschers hinaufführt.

j. Helios kann mit der Gesamtheit der übrigen Himmelskörper zum 'Wahrzeichen', zum sichtbaren Symbol des einen, von den Himmeln aus regierenden Pantheos werden, dessen Name unter Umständen unausgesprochen bleibt. So zeigt ein ellipsenförmiges Amulett auf der Vorderseite die einander zugewandten Büsten von Sonne und Mond,

⁴³⁵ Plut. de Is. 41 (= Orph. fr. 91 K.). J. Gwyn Griffiths (Ed.), Plutarch's De Iside et Osiride, University of Wales Press 1970, 455–456.

⁴³⁶ Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 144–147.

⁴³⁷ Zu den Voraussetzungen aus alttestamentlicher Zeit s. Maier, Die Sonne im religiösen Denken des antiken Judentums 347–348.—Zur Gaza-Münze (4. Jh. v.) mit dem bärtigen Gott auf einem Flügelrad und der Aufschrift יהו (Jahu) s.H. Kienle, Der Gott auf dem Flügelrad. Zu den ungelösten Fragen der synkretistischen Münze BMC Palestine S. 181, Nr. 29 (Göttinger Orientforschungen VI. Reihe: Hellenistica, Band 7), Wiesbaden 1975. M. Rose, Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen, ThSt 122, 1978, 32 Anm. 119. Stähli, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments 43 Anm. 214.

⁴³⁸ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 25–26.

⁴³⁹ Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 2, 179. 3, 11.

dazwischen zwei Sterne, auf der Rückseite die (bis auf die Vorderseite sich fortsetzende) Inschrift: Εἰς θεὸς ἐν οὐρανοῖς, ὁ ὢν καὶ προὖν, ὁ πάντων μείζων, ὁ πᾶσι μεσουρανῶν, ὁ δεσποτεύων ὁρατοῖς καὶ ἀοράτοις ('Ein einziger Gott in den Himmeln, der Seiende und davor Seiende, der größer (ist) als alle, der für alle den Mittelpunkt des Himmels bildet, der Herrschende über die sichtbaren und unsichtbaren Dinge').⁴⁴⁰

k. Eine stark pantheistische Note hat nach den hier untersuchten Partien aus den Zauberpapyri der ophiomorphe Ur- und Schöpfergott Chnum-Agathodaimon aufzuweisen, 'dessen Kraft die größte ist unter den Göttern' (PGM XII 135 T 185). Da er sowohl mit dem weltumspannenden Schlangensymbol des Uroboros als auch mit dem solaren Ausweis des Strahlennimbus verbunden bzw. versehen ist, erhält er folgerichtig auf der Schlangenplastik eines Zauberbildes die Sonnengottnamen Re und Harponknuphis (PGM IV 2429–2432 T 186). Sie bilden ein Komplement zu der anderweitig zum Tragen gekommenen Dunkelseite des Urgottes, die offenbar durch den Zaubernamen Πανχουχι ('der Alldunkle') signalisiert wird (PGM VII 479–481. PSI 1, 28, 42 T 187). Diese Dunkelseite besaß, wie sich herausgestellt hat (o.S. 51), auch der Sonnengott, der nun bei den Ägyptern seinerseits vom Uroboros umrahmt gedacht ist ('O du, der aufgeht in seiner Umringlerschlange . . . ! Geh auf, Re!') und die Kompetenz des Urschöpfers zugestanden erhält:

Du bist der Herr des Himmels, der Herr der Erde,
Schöpfer der Oberen und der Unteren,
einziger Gott, der im Anbeginn entstand,
Schöpfer der Länder, Hervorbringer der Menschheit,
Schöpfer des Urwassers, Hervorbringer des Nils,
Schöpfer der Flut, Erhalter dessen, was in ihr ist,
der die Berge knüpft, der die Menschen und das Vieh entstehen läßt.⁴⁴¹

l. Das magische Weltbild kann auf der Basis dieser Zweiseitigkeit umgekehrt die Perspektive entwickeln, gemäß der der aionische Pantheos und Pantokrator Chnum-Agathodaimon, der 'gute Landmann' (s.o.S. 69), obwohl er 'in der Mitte des Ackers sitzt', zumindest

⁴⁴⁰ Th. Homolle, Nouvelles et correspondance, BCH 17, 1893, 635. Peterson, Εἰς θεός 260. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 266–267 (nr. 381).

⁴⁴¹ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 67. 2, 22 23. 1, 148/149.—2, 22.—Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 136 (nr. 42, 42).150.—Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 99. Liturgische Lieder an den Sonnengott 5.m

über die physikalische Gestirnregion erhoben erscheint, so daß er nicht nur von den 'Engeln', sondern auch von Sonne und Mond veneriert wird (PGM LXXVII 5-19 T 188).⁴⁴²

m. Der hypersolare Panthcos wird gelegentlich als der hellenisierte jüdische Jao-Jahwe interpretiert: Die 'Unterweisung' des PGM XIII 844-887 T 189)⁴⁴³ richtet ihre Anrufe an den 'Ewigen und Unge-schaffenen, den Einen, den keiner kennt' (XIII 844-845) letztlich aus auf die Person des Jao-Jeu (XIII 877.880.885.887), bei dessen Namen, 'dem größten unter den Göttern' (XIII 871-872), Erdbeben eintreten, die Sonne stillstehen, der Mond in Furcht geraten, Felsen, Berge, Meer, Flüsse, alles Feuchte erstarren und der Kosmos zusammenstürzen wird (XIII 872-875), den man aber imaginativ nur noch in seiner jeweiligen Dynamis zu erfassen vermag.

n. Das vielleicht von jüdischen Einflüssen in den Zaubertexten gesteuerte, da zuweilen dem Erzengelrang des Metatron der Merkabah-Mystik nahekommende Konzept vom Sonnengott als δεύτερος θεός läßt sich mehrfach deutlich ausmachen, ist gelegentlich aber auch durch sprachliche oder gedankliche Konfusion getrübt, so etwa PGM XII 49-66 (I 190),⁴⁴⁴ wo mit dem Appell 'Nahe mir Herrscher des Himmels, leuchtend über die Welt' (XII 49) eigentlich nur der Sonnengott gemeint sein kann, zumal die später folgende Bedrohung mit solaren Prozessen operiert (XII 56-57). Nachdem die 'zweite Anrufung' (XII 58) offenbar ebendenselben Sonnengott beschwört, 'bei dem, der die Welt innehat und geschaffen hat die vier Firmamente und vermengt hat die vier Winde' (XII 59), also bei dem Deus creator superior, bleibt offen, ob sich die anschließende Vierfach-prädikation (XII 60 'Du bist der Blitzende, du bist der Donnernde, du bist der Erschütternde, du bist der alle Dinge Verkehrende und wieder Einrichtende') an den ersteren (d.h. den Sonnengott) oder den letzteren (d.h. den Deus superior) oder aber an beide in einer magischen Personalunion wendet, wohingegen XII 63 ('auf Weisung des höchsten Gottes Jao Adonai Abla-nathanalba) und XII 63-64 ('Du bist es, der mit den Chariten sein Haupt umgibt, Lampsrē) der jeweilige Bezug

⁴⁴² Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 206.

⁴⁴³ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 124-126. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 2, 252.

⁴⁴⁴ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 60-61. Vgl. Fauth, OC 67, 84.—Eine ähnliche Schwierigkeit ergibt sich bei der Deutung der Inschrift auf einem magischen Armreif (τὸν βροντήσαντα καὶ ἀστράψαντα καὶ στηρίσαντα γῆν καὶ οὐρανόν, οὗ ἀκούσας τὸ ὄνομα ὁ λῆων (sic!) ἐψόφηκεν). A.A. Barb, Magica Varia, Syria 49, 1972, 362-367 (λήων = λέων 'Löwe' [= Sonnengott?]).

auf Jao als Deus supremus und Helios-Re (Lampsrē) als δεύτερος θεός eindeutig anmutet.

o. Die koptische Beschwörung MS.OR 5525 beruft nach Michael (96) den Sonnengott 'Helios, der erstrahlt im ganzen Lande' (108) zur Dämonenabwehr.⁴⁴⁵ Bekannte magische Beinamen des Jao-Helios-Mithras treten auf einem koptischen Zauberpergament⁴⁴⁶ unter dem Zeichen der kosmischen Vierzahl in die Rolle der vier Schutzengel ein:

Ablanathanalba auf meiner Rechten,
Akramachamari auf meiner Linken,
Damdammeneos (= Damnameneus) hinter mir,
Sensenkebarphages (= Sesengenbarpharanges) vor mir.

Diese Einstufung sonnenhafter göttlicher Potenzen auf die Position von engelischen Hüter- und Bewacherfiguren entspricht der von mir an anderem Ort als Reflex uranisch-kosmischer Tetradenbildung herangezogenen Schutzengelberufung des koptischen Mariengebets:

Synsynges (= Sensengen) und Barpharanges seien vor mir,
indem sie mit ihnen für mich kämpfen,
Jao Sabaoth sei über meinem Haupte,
Adonai Eloï auf meinem Herzen,
indem er vor mir herruft!⁴⁴⁷

Die unmittelbare, individuelle Nähe der personal viergeteilten göttlichen Macht und ihre ins Uferlose ausgeweitete hyperkosmische Universalität schließen sich demnach für das magische Denken nicht aus, sind vielmehr jederzeit im übergangslosen Neben- oder Nacheinander für den wechselnden Anspruch des Beschwörers realisierbar.

Wendet man diese Erkenntnis auf das fazettenreiche Bild des Sonnengottes in den griechischen Zaubertexten an, so ist die folgende, abschließend zu zitierende Stelle geeignet, mit ihrer Bestätigung des Prinzips der personalen Brechung und Aufspaltung nicht verwirrend, sondern erhellend zu wirken: 'Allherrscher ist (der) Gott (d.h.der Deus supremus), du aber, Unsterblicher (d.h.du Sonnengott), bist der Größte' (PGM III 218 219 T 149).⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 2, 203.

⁴⁴⁶ H. Satzinger-P.J. Sijpesteijn, *Koptisches Zauberpergament Moen III, Le Muséon* 101, 1988, 56.

⁴⁴⁷ Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 1, 39. 2, 139. Fauth, OC 67, 79. Vgl. ferner Naveh-Shaked, *Amulets and Magic Bowls* 40/41 (1, 1-3). 42.

⁴⁴⁸ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 42/43.

DRITTES KAPITEL

DER HELIOS-HYMNOS DES PROKLOS UND DIE HYMNISCHE LOBREDE DES JULIANUS APOSTATA AUF DEN SONNENGOTT

Generelle Berührungspunkte zwischen den beiden neuplatonischen, teils poetischen, teils prosaischen Verherrlichungen des Helios und der Thematik der vorhergehenden Kapitel ergeben sich insofern, als der Neuplatonismus spätestens seit Jamblich sowohl gegenüber orphisch-pythagoreischem Gedankengut aufgeschlossen erscheint¹ als auch einen ausgesprochenen Hang zu mystischen Visionen und Offenbarungen religiös-metaphysischer Art entwickelt,² zumeist erlangt durch die Anwendung theurgischer, also in einem höheren Sinne magischer Gebete, Handlungen, Namen und Symbole,³—Merkmale, wie sie etwa für die 'Mithrasliturgie' (Kap. I) eigentümlich waren.

Über die besondere Affinität des Proklos zu Orpheus, das heißt zu den unter seinem Namen überkommenen Schriften,⁴ und über die Aufhöhung des mythischen Sängers zum hellenischen Theologen und Mystagogen schlechthin, zu einer über legendäre Autoritäten wie

¹ F. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis* (Beiträge zur Klassischen Philologie 26), Meisenheim am Glan 1969, 10 Anm. 22. Vgl. Jamb. vit. Pyth. 63.146–147.151. Fauth, ZNW 78, 44.

² C. Zintzen, *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, RhM NF. 108, 1965, 73–74.90 93 (wiederabgedruckt in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus* [WdF 186], Darmstadt 1977, 393 394.414 418). P. Crome, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos* (Humanistische Bibliothek 5), München 1970, 35 39.

³ S. Eitrem, *La théurgie chez les Néoplatoniens et dans les Papyrus magiques*, SO 22, 1942, 49–53. Zintzen, RhM NF. 108, 91–92 (= *Die Philosophie des Neuplatonismus* 415–416). Crome, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache* 48–50. M. Hirschle, *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neoplatonismus* (Beiträge zur Klassischen Philologie 96), Meisenheim am Glan 1979, 16 17.—Zum Auftreten dieser Merkmale im neuplatonisch infiltrierten Werk des Martianus Capella s.D. Shanzer, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii Book I* (University of California Publications: Classical Studies 32), Berkeley-Los Angeles-London 1986, 22.

⁴ Vgl. Marin. vit. Procl. 26.27. Suda IV 210, 5 Adl. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis* 10 Anm. 22.—S. ferner Bonadies Nani, *Aevum* 26, 393–395. P. Boyancé, *Théurgie et téléstique néoplatonicienne*, RHR 147, 1955, 189–190.

Aglaophamos und Pythagoras vermittelten Traditionsquelle schon für die theologischen und metaphysischen Aussagen Platons,⁵ hat H. Dörrie ausführlich gehandelt und dabei verdeutlicht, warum es, angesichts der Annexion der Orpheus-Gestalt durch das Christentum,⁶ während der von Syrian und Proklos geprägten Ära der neuplatonischen Schule zu einer didaktischen bzw. dogmatischen Konkurrenz zwischen der 'barbarischen' Theologie der chaldäischen Orakel und der 'hellenischen' des Orpheus kommen konnte oder mußte.⁷ Daraus ergibt sich das Verständnis dafür, daß Proklos nicht nur in seinen Kommentaren zu den platonischen Dialogen und in seiner *Theologia Platonica* Stellen aus den orphischen Lehrgedichten anführt,⁸ sondern sich auch mit seinen hymnischen Kreationen⁹ an den orphischen Hymnen—für ihn ein authentisches Vermächtnis des großen Archegeten der religiösen Poesie—orientiert hat,¹⁰ so daß beide Sammlungen wohl nicht zufällig im gleichen Korpus überliefert sind. Wie die Prosaschriften begreiflicherweise die göttlichen Größen der orphischen Theogonien (Nyx, Phanes, Eros, Zeus, Apollon-Helios) der abstrahierenden Systematik des Lehrgebäudes neuplatonischer Kosmologie und Theologie einbeziehen,¹¹ rufen die Hymnen des Proklos zwar

⁵ Procl. Theol. Plat. I 5 p. 25 26 S.-W. L. Brisson, Proclus et l'Orphisme, in: J. Pépin-H.D. Saffrey (Eds.), Proclus. Lecteur et interprète des Anciens (Actes du Colloque International du CNRS, Paris 2 4 octobre 1985), Paris 1987, 46-47.

⁶ A. Wrzësniewski, The Figure of Orpheus in Early Christian Iconography, *Acheologia* 21, 1970, 112-123. R.A. Skeris, Musical Imagery in Ecclesiastical Writers of the First Three Centuries, *Altötting* 1976, 146-156. H. Stern, Orphée dans l'art paléochrétien, *CahArch* 23, 1977, 1-16. Ch. Murray, The Christian Orpheus, *CahArch* 26, 1977, 19-27. Drijvers, Cults and Beliefs at Edessa 189-192 (Lit.). Vgl. E. Irwin, The Songs of Orpheus and the New Song of Christ, in: J. Warden (Ed.), *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Toronto-Buffalo-London 1982[1985], 51-62, bes. 57.

⁷ H. Dörrie, Die Religiosität des Platonismus im IV. und V. Jahrhundert nach Christus, in: *De Jamblique à Proclus (Entretiens pour l'Étude de l'Antiquité Classique 21)*, Genève 1975, 271-274. L. Brisson, Orphée et l'orphisme à l'époque impériale: témoignages et interprétations philosophiques de Plutarque à Jamblique, *ANRW II* 36, 4, Berlin-New York 1990, 2867-2931.

⁸ Brisson, Proclus et l'Orphisme 53-91.

⁹ Zum Text und zur Überlieferung s.E. Vogt, Zu den Hymnen des Neuplatonikers Proklos, *RhM NF.* 100, 1957, 358-377.

¹⁰ Bonadies Nani, *Aevum* 26, 388-389. Dörrie, Die Religiosität des Platonismus 275.277. M. Erler, Interpretation als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars, in: G. Boss-G. Seel (Eds.), *Proclus et son influence (Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985)*, Zürich 1987, 181.197.201.

¹¹ Z.B. Procl. Theol. Plat. VI 12 p. 376, 21-25 P. = Orph. fr. 172 K.; in *Tim.* 30 CD I p. 430, 11 D. = Orph. fr. 109 K.; in *Tim.* 31 AB I p. 433, 31-434, 5 D. = Orph. fr. 74 K.; in *Tim.* 39 B III p. 83, 4-5 D. = Orph. fr. 86 K.; in *Tim.* 40

stellenweise durchaus den Eindruck einer engagierten Frömmigkeit hervor,¹² ansonsten aber auch den eines konventionell gehaltenen Nachvollzuges anhand der Muster einer vorgegebenen Tradition¹³ und mit den formalen Mitteln der homerischen wie der zeitgenössischen Epik (Nonnos),¹⁴ wobei die inhaltlichen Schwerpunkte auf einer philosophisch sublimierten, mythisch-vordergründige Züge zurückdrängenden oder aussparenden, das Moment des metaphysischen Logos-Erlebens betonenden Theolatrie liegen.¹⁵

Laut Suda IV 179, 1–2 Adl. verfaßte Syrian, der Lehrer des Proklos, ein zweibändiges Werk Συμφωνία Ὀρφεως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος πρὸς τὰ Λόγια ('Übereinstimmung zwischen Orpheus, Pythagoras, Platon und den chaldäischen Orakeln'), danach dieser selbst ein gleichnamiges Opus in zehn Büchern (Suda IV 210, 11–12 Adl.). Damit stellt sich für diese Phase des Neuplatonismus der Kontakt der 'hellenischen Theologie' (Orpheus, Pythagoras, Platon)¹⁶ mit der 'barbarischen' der Oracula Chaldaica her¹⁷ und es erklärt sich die von Marinus (vit. Procl. 19) bezeugte Hinwendung des Proklos in seinen Hymnen auch an Gottheiten der nichtgriechischen, wenngleich inzwischen weitgehend gräzisierten orientalischen Welt,¹⁸ erst recht an die der

E III p. 176, 10 D. = Orph. fr. 112 K. Vgl. J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982, 146–147 (mit weiteren Belegen).

¹² Bonadies Nani, *Aevum* 26, 387 (Verweis auf Anklänge an orphisches und christliches Sentiment).—Vgl. zur Bedeutung der πίστις im Neuplatonismus E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1966, 122–123.

¹³ U. von Wilamowitz, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, in: *Kleine Schriften* 2, Berlin 1941, 168. Erler, *Interpretation als Gottesdienst* 180–181.

¹⁴ M.L. West, *The Eight Homeric Hymn and Proclus*, CQ 64 (NS. 20), 1970, 300–304. R. Masullo, *Ascendenze omeriche e caldaiche negli Inni di Proclo*, *Vichiana* 16, 1987, 151–158.—M. Schneider, *Die Hymnen des Proklos in ihrem Verhältnis zu Nonnos*, *Philologus* 51, 1892, 593–601. Bonadies Nani, *Aevum* 26, 399–408. S. aber einschränkend dazu Vogt, *RhM NF*. 100, 361–362.

¹⁵ Dörrie, *Die Religiosität des Platonismus* 262.276–277. Erler, *Interpretation als Gottesdienst* 182.—Zu dem Paradigma Hom. II. 3, 277 (ἥλιος θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούεις) und der Ausdeutung bei Procl. in *Cratyl.* p. 37, 6–14 Pasqu. im Sinne einer 'verinnerlichten Wahrnehmung' s.K. Schneider, *Die schweigenden Götter. Eine Studie zur Gottesvorstellung des religiösen Platonismus* (Spudasmata 9), Hildesheim 1966, 99.—Vgl. insgesamt A.A. Takho-Godi, *L'hymnographie de Proclus et sa spécificité littéraire*, in: *L'héritage vivant de l'antiquité*, Moskva 1987, 177–212.

¹⁶ Vgl. G. Martano, *Proclo di Atene. L'ultima voce speculativa del genio ellenico*, Napoli 1974, 98.99.

¹⁷ H.D. Saffrey, *Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, *RevÉtAug* 27, 1981, 209–225. Vgl. Cumont, *La théologie solaire* 476. E.A. Moutsopoulos, *Musique et musicalité dans les Oracles chaldaïques*, *Kernos* 3, 1990, 281–293.

¹⁸ Bonadies Nani, *Aevum* 26, 386.—Es ist demnach nicht korrekt, wenn Dörrie,

chaldäischen Orakel (hymn. 4 ὕμνος κοινὸς εἰς Θεοῦς).¹⁹ Die aus den Orakeln – genauer gesagt, aus ihren von neuplatonischen Autoren bewahrten Fragmenten²⁰ – greifbar werdende Theosophie der ‘Chaldäer’²¹ liefert neben der Hermetik nun auch den Schlüssel zu Umfang und Eigenart der seit Porphyrios und Jamblich bei den Neuplatonikern dominierend hervortretenden theoretischen Bemerkungen oder praktischen Anweisungen zur Theurgie, einer mystischen, mantisch und hieratisch aufgemachten ‘Wissenschaft’²³ von den ‘göttlichen Werken’ (θεῖα ἔργα), die sich sinnbestimmend auf die Menschen richten, und umgekehrt von den menschlichen Werken, die mit dem Ziel des – gegebenenfalls über die symbolische Brücke der ‘sakralen Statuen’ (ἁγάλματα)²⁴ zu bewirkenden Erlangens lichthafter göttlicher Erscheinung und Offenbarung,²⁵ schließlich eines erhellen-

Die Religiosität des Platonismus 269 deren Existenz in Abrede stellt, nur weil sie in der überlieferten Sammlung fehlen.

¹⁹ H.D. Saffrey, L’Hymne IV de Proclus, prière aux dieux des Oracles Chaldaïques, in: J. Bonnamour (Ed.), *Mélanges offerts à J. Trouillard* (Cahiers de Fontenay 19–22), Fontenay aux Roses 1981, 297–312, bes. 306. Vgl. Erler, Interpretation als Gottesdienst 179. Masullo, *Vichiana* 16, 158–159. W. Beierwaltes, Die Entfaltung zur Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens, *Theta-Pi* 2, 1973, 144.

²⁰ E. des Places (Ed.), *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1971. R. Majercik (Ed.), *The Chaldaean Oracles. Text, Translation and Commentary* (Studies in Greek and Roman Religions 5), Leiden 1989. Vgl. W. Kroll, Die chaldäischen Orakel, *RhM NF.* 50, 1895, 636–639.

²¹ Vgl. dazu J. Bidez, Notes sur les mystères néoplatoniciens, *RBPhH* 7, 1928, 1478.1480–1481. E.R. Dodds, Theurgy and its Relationship to Neoplatonism, *JRS* 37, 1942, 55–56 (= *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1953, 283–285). Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 2, 454.479. E. des Places, Michel Psellus et les Oracles Chaldaïques, *CRAI* 1966, 313–321. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 9–10.19–20. R.T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972, 105–107. H.D. Saffrey, La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e ss.), *Koinonia* 8, 1984, 161–171.

²² Eitrem, *SO* 22, 50. E. des Places, Les Oracles Chaldaïques, *ANRW II* 17, 4, Berlin-New York 1984, 2308–2313. Vgl. Marin. vit. Procl. 26. Zintzen, *RhM NF.* 108, 88–89 (= *Die Philosophie des Neuplatonismus* 412). Des Places (Ed.), *Oracles Chaldaïques* 45–46. Zur Bedeutung der chaldäischen Orakel für Porphyrios s.J.M. Rist, *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism*, *Hermes* 92, 1964, 223 u.Anm. 3.

²³ Vgl. K. Praechter, Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus, *ARW* 25, 1927, 209–213. – Zur mantischen Komponente in der neuplatonischen Theurgie s.F. Pfeffer, Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike (Beiträge zur Klassischen Philologie 64), Meisenheim am Glan 1976, 129–136.

²⁴ Vgl. Macr. sat. 1, 18, 22 (= Orph. fr. 238 K. [orphisches Gedichtfragment auf Dionysos mit solarer Färbung]). Boyancé, *RHR* 147, 201–202.

²⁵ J. Bidez, Proclus *Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης*, in: *Mélanges F. Cumont* (AIPhOS 4), Bruxelles 1936, 95–97. Vgl. S. Eitrem, Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie, *SO* 8, 1929, 49–53. Dodds, *JRS* 37, 68 (= *The Greeks and the Irrational*

den Aufstiegs (ἄνοδος) der Seele zum aitherischen Feuer des Νοῦς in einer rezeptiven, folge- und hingabebereiten Erwartungshaltung auf die Götter gerichtet sind.²⁶

Inwieweit die 'chaldäisch'-neuplatonische Theurgie ihre Basis in einem 'Offenbarungszauber' hat bzw. Symptome eines solchen aufweist, ist—wie das gesamte Verhältnis des Neuplatonismus zur theurgischen Magie und Dämonologie, beim Schulgründer Plotin angefangen²⁷—von der modernen Forschung unterschiedlich beurteilt worden.²⁸ Jedenfalls handelt es sich um eine Mobilisierung inspiratorischer, visionärer, kathartischer, divinatorischer und ekstatischer Energien unter Ausschluß des von der Goetik praktizierten Götterzwanges und der Inanspruchnahme zauberisch herbeizitiert maligener Dämonen (Iambl. de myst. III 31 p. 175, 15–180, 4. VI 7 p. 249,

298). Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 36–63. Hirschle, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus 12–14.

²⁶ Praechter, ARW 25, 210–211 (mit Zitat der Bemerkungen des Ammonios zur Εἰσαγωγή des Porphyrios). Dodds, JRS 37, 56.68 (= The Greeks and the Irrational 299). Zintzen, RhM NF.108, 85.98 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 407.423–424). Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 14 (Anm. 52). 19–24.32 33.36. Erler, Interpretation als Gottesdienst 183–184. Vgl. B.D. Larsen, Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe, Aarhus 1972, 182. A. Smith, Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, The Hague 1974, 100–105. A. Charles-Saget, La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique, in: H.J. Blumenthal-E.G. Clark (Eds.), The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, Bristol 1993, 107–115.

²⁷ Vgl. Porph. vit. Plot.10.22 23 I p. 14–15.28–32 H.-S. Eitrem, SO 22, 50. 62–66. Dodds, JRS 37, 60 (= The Greeks and the Irrational 289–290). F. Cumont, Lux Perpetua, Paris 1949, 360 (= Plotin, in: C. Zintzen [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus [WdF 186], Darmstadt 1977, 36–37). J. Katz, Plotinus' Search for the Good, New York 1950, 65. Ph. Merlan, Plotinus and Magic, Isis 44, 1953, 341–348. A.H. Armstrong, Was Plotinus a Magician?, Phronesis 1, 1955, 73–79. A. Priessnig, Die biographische Form der Plotinvita des Porphyrios und das Antoniusleben des Athanasios, BZ 64, 1971, 2. Zintzen, RhM NF. 108, 82–84 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 405–407).

²⁸ Dieterich, Abraxas 152. Dodds, JRS 37, 61–65 (= The Greeks and the Irrational 291–295). Eitrem, SO 22, 49–79. Orakel und Mysterien 64–65. Ph. Derchain, Pseudo-Jamblique ou Abammon. Quelques observations sur l'égyptianisme du de mysteriis, ChrEg 38, 1963, 221. Dörrie, Die Religiosität des Platonismus 263–264. Smith, Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition 81–89. Erler, Interpretation als Gottesdienst 182–183. G. Shaw, Theurgy: Rituals of Unification in the Platonism of Iamblichus, Traditio 41, 1985, 1–28.

²⁹ Vgl. Procl. Theol. Plat. I 25 p. 113, 6–10 S.-W. Dodds, JRS 37, 61–62 (= The Greeks and the Irrational 291). Zintzen, RhM NF. 108, 89 (= Die Religion des Neuplatonismus 412). E. des Places, La religion de Jamblique, in: De Jamblique à Proclus (Entretiens pour l'Étude de l'Antiquité Classique 21), Genève 1975, 79.—Zur Kathartik und Ekstasik bei Plotin s.M. di Pasquale Barbanti, Antropologia e mistica nelle filosofia di Plotino, Catania 1978, 129–190.—Zur Divination s.J. Carlier, Recherches sur le rêve divinatoire dans le De Mysteriis de Jamblique, Ann. École

2-6 des Pl.),³⁰ also um eine höhere, durch theologische und philosophische (orphisch-pythagoreische und platonische) Anteile³¹ verfeinerte Form der Kommunikation mit den Wesen höherer Sphären bis hin zu einer Art mystischer Annäherung.³² Sie vollzieht sich mit Hilfe sakraler Akte (Hymnen, Gebete)³³ und esoterischer Symbole (σύμβολα) oder Charaktere (συνθήματα)³⁴, dabei nicht unbedingt unter Verzicht auf apotropäische magische Befehle und Drohungen von theurgischer, das heißt gleichsam göttlicher Warte an niedere dämonische Gegenkräfte (Iambl. de myst. VI 5 p. 245, 14-246, 11 des Pl.),³⁵ jedoch unter strikter Respektierung der göttlichen Ordnungsträger und unter voller Wahrung ihrer Wirkungskreise und sakrosankten Bereiche

Prat. des Hautes Études (V^e Section—Sciences religieuses) 83, 1974/75, 201.

³⁰ Zintzen, RhM NF. 108, 74 Anm. 13 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 394 Anm. 13). Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 12.20.25-36 u. Anm. 132.

³¹ Vgl. Bidez, Proclus Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης 89. Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache 159. G. Shaw, The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy, in: H.J. Blumenthal-E.G. Clark (Eds.), The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, Bristol 1993, 116-137.

³² Vgl. A.J. Festugière, La religion grecque à l'époque romaine, REG 64, 1951, 482. E.R. Dodds, Numenius and Ammonius, in: Les sources de Plotin (Entretiens pour l'Étude de l'Antiquité Classique 5), Genève 1966, 43 44.65. A.J. Festugière, Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus, in: Studi di storia religiosa della tarda antichità, Messina 1968, 7-18. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 35. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaïques 42 43. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 320 n. 27.

³³ Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 11.13. Erler, Interpretation als Gottesdienst 182. C. Zintzen, Bemerkungen zum Aufstiegswege der Seele in Jamblichs De mysteriis, in: H.D. Blume-F. Mann (Hrsg.), Platonismus und Christentum (JbAC Erg. Bd. 10), Münster 1983, 317.

³⁴ W. Kroll, De oraculis Chaldaicis (Breslauer Philosophische Abhandlungen 7, 1), Breslau 1894, 50-51. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 190-192. 194-195. Smith, Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition 105-110. Hirschle, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus 14-15.—Zum Symbolbegriff des Proklos s.J. Trouillard, Le symbolisme de Proclus, DHA 7, 1981, 297 308. K. Hamacher, Umkehrung der Symbole, in: Neoplatonismo e religione (Archivio di Filosofia 51), 1983, 336. Erler, Interpretation als Gottesdienst 196. L. Cardullo, Il linguaggio del simbolo in Proclo. Analisi filosofico-semantiche dei termini symbolon/eikôn/synthema nel Commentario alle Reppublica, in: Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale IV, Catania 1985, 114-166.

³⁵ Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 13 Anm. 49. Vgl. Hirschle, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus 42. S. ferner J. Bidez, Vic de Porphyre, Gand-Leipzig 1913, 83. Eitrem, SO 22, 75. S. Sauneron, Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux, BSFE 8, 1951, 18-19. A.A. Barb, The Survival of Magic Arts, in: A. Momigliano (Ed.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963, 101.117.—Zur neuplatonischen Dämonenlehre bei Jamblich, Martianus Capella und Proklos s.R. Turcan, Martianus Capella et Jamblique, REL 36, 1958, 241-246.

(Iambl. de myst. VI 7 p. 248, 2–11 des Pl.).³⁶ Daß die chaldäischen Orakel mit ihren Vorschriften für einen Feuer- und Sonnenkult,³⁷ für eine durch Symbole gekennzeichnete kryptische Evokation der Götter³⁸ die theurgischen Ambitionen der Neuplatoniker nachhaltig stimuliert haben,³⁹ zeigt schon rein äußerlich die Tatsache der Abfassung von 28 Büchern *Περὶ τῆς Χαλδαϊκῆς τελειότητος θεολογίας* durch Jamblich⁴⁰ und eines Kommentars zu den Orakeln durch Proklos (*Πρόκλου ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας*).⁴¹

Während Jamblich mehr (wenn auch nicht ausschließlich) als Theoretiker einer aus neuplatonischen, hermetischen und 'chaldäischen' *δόγματα* zusammengesetzten Theologie gelten kann,⁴² wird Proklos als 'praktizierender Chaldäer', das heißt als Experte der angewandten (wie auch der lehrhaft beschriebenen, dabei in mehrere Niveaustufen

³⁶ Derchain, *ChrÉg* 38, 222. Zur Authentizität der Verfasserschaft Jamblichs s.P. Thillet, *Jamblique et les mystères d'Égypte*, REG 81, 1968, 174–175 (gegen Derchain, *ChrÉg* 38, 220–226).

³⁷ Kroll, *De oraculis Chaldaicis* 53–58.

³⁸ Dodds, JRS 37, 62 (= *The Greeks and the Irrational* 292). E. des Places, *Jamblique et les Oracles Chaldaïques*, CRAI 1964, 183–184 (= Jamblich und die chaldäischen Orakel, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus* [WdF 186], Darmstadt 1977, 302–303). Vgl. V. Fazzo, *La giustificazione delle imagine religiosa dalla tarda antichità al cristianesimo I: La tarda antichità*, Napoli 1977, 192. M. di Pasquale Barbanti, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania 1983, 147–148.

³⁹ Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis* 7–18. Des Places (Ed.), *Oracles Chaldaïques* 24–29. H.D. Saffrey, *Neoplatonist Spirituality II: From Iamblichus to Proclus and Damascius*, in: A.H. Armstrong (Ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, London 1986, 252–254. Shaw, *Traditio* 41, 11.

⁴⁰ Damasc. de princ. I p. 154, 13–14 R. S. Fronte, *Sul autenticità del 'de mysteriis' di Giamblico*, *Sicilorum Gymnasium* NS. 7, 1954, 249–251. J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* (*American Classical Studies* 14), *The American Philological Association* 1985, 127.—Zu Jamblich als Theurgen s.J. Bidez, *Le philosophe Jamblique et son école*, REG 32, 1919, 38 (= *Der Philosoph Jamblich und seine Schule*, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus* [WdF 186], Darmstadt 1977, 291). Des Places, *La religion de Jamblique* 78–90. Zintzen, *Bemerkungen zum Aufstiegswege der Seele in Jamblichs De mysteriis* 317–328.

⁴¹ *Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica*, ed. A. Jahn, Halle 1891. Vgl. Marin. vit. Procl. 26. Dodds, JRS 37, 56 (= *The Greeks and the Irrational* 284). Des Places (Ed.), *Oracles Chaldaïques* 9.

⁴² Eitrem, SO 22, 52. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis* 21 Anm. 19. S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, New York 1965, 47–49. Vgl. Cumont, *La théologie solaire* 477. Shaw, *Traditio* 41, 5. S. aber auch Eunap. vit. soph. 5 p. 10, 17–17, 7 G. Vgl. K. Pracchter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in: *Genethliakon* C. Robert, Berlin 1910, 116–119 und dazu kritisch Bidez, REG 32, 37–38.40 (= *Die Philosophie des Neuplatonismus* 289–290.293). Neuere Spezialuntersuchung von B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis* (Beiträge zur Altertumskunde 11), Stuttgart 1991.

sich aufgliedernden) Theurgie betrachtet,⁴³ die über die Ausrichtung der Seele auf das ἐν τῆς ψυχῆς⁴⁴ zur Unio mystica mit dem transzendenten "Ev verhelfen will.⁴⁵ Nach Marinos war er Epopt des φάσμα 'Εκάτης, Regenschauer und Besänftiger seismischer Erschütterungen.⁴⁶ Somit erscheint der Einfluß der chaldäischen Orakel auch auf seine Hymnendichtung⁴⁷ nicht verwunderlich: Das hymnische Gebet stellt sich bei ihm als Teil der theurgischen Praxis dar,⁴⁸ indem es das 'Hinaufführen' (ἀναγωγή) der Seele⁴⁹, ihre Rückkehr zum himmlischen Ursprung, ihre vollendungbringende Approximation an die letzte und höchste Ursache des Seins befördert.⁵⁰

Vor nicht allzulanger Zeit unternahm es H.D. Saffrey, die besondere religiöse Aufmerksamkeit und Aufgeschlossenheit des Proklos gegenüber dem griechischen Sonnengott darzulegen, und gab dabei

⁴³ L.J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, New York 1949, 213–217. Smith, *Porphry's Place in Neoplatonic Tradition* 111–121. J. Trouillard, *L'un et l'âme selon Proclus*, Paris 1972, 171–189. A. Sheppard, *Proclus' Attitude to Theurgy*, CQ 76 (NS. 32), 1982, 212–224. Vgl. Shaw, *Traditio* 41, 6.9.

⁴⁴ Wallis, *Neoplatonism* 153. W. Beierwaltes, *Der Begriff des 'unum in nobis' bei Proklos*, in: P. Wilpert (Hrsg.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Miscellanea Mediaevalia 2)*, Berlin 1963, 257–259. Proklos, Mainz 1979,² 367–368.

⁴⁵ Sheppard, CQ 76 (NS. 32), 213.

⁴⁶ Marin. vit. Procl. 28. Eitrem, SO 22, 52–53.72–74. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis* 21. J. Trouillard, *Les merveilles dans la vie et la pensée de Proclus*, RevPhilos 163, 1973, 442. Zintzen, RhM NF. 108, 93–94.96 (= *Die Philosophie des Neuplatonismus* 418.421). Festugière, *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus* 9. Des Places, *La religion de Jamblique* 78. S.I. Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Role in the Chaldean Oracles and Related Literature (American Classical Studies 21)*, Atlanta/Georgia 1990, 79–80.

⁴⁷ Marin. vit. Procl. 26. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, in: *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, 254. Erler, *Interpretation als Gottesdienst* 181. Masullo, *Vichiana* 16, 159–168 (besonders auch zum Helios-Hymnos).

⁴⁸ Zintzen, RhM NF. 108, 95.99 (= *Die Philosophie des Neuplatonismus* 419–420.424–425). Vgl. Procl. in Tim. B prooem. 27 C I p. 211, 24–212, 1.216, 28–217, 3 D.A. Brémond, *Un texte de Proclus sur la prière*, RSR 19, 1929, 448–462. Trouillard, *L'un et l'âme selon Proclus* 178–179.

⁴⁹ Di Pasquale Barbanti, *Proclo tra filosofia e teurgia* 164–170. Cuiianu, *Psychanodia* I, 11–12.

⁵⁰ *Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica* 1, 19–23 J. Des Places (Ed.), *Oracles Chaldaïques* 206. Procl. in Tim. B prooem. I p. 209, 1–122, 6 D. Des Places, CRAI 1964, 181–182. H.P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Diss. Köln 1967, 11–34.46–51.65–75.76–99. H.D. Saffrey, *Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus*, in: *Images of Man in Ancient and Mediaeval Thought. Studia G. Verbeke*, Leuven 1976, 205–211. Beierwaltes, Proklos 313–329. Erler, *Interpretation als Gottesdienst* 184–185.

abschließend eine vollständige französische Übersetzung von dessen Helios-Hymnos (hymn. 1).⁵¹ Bemerkenswert ist in der Tat, daß vor allem der Schlußabschnitt ein sehr persönliches Kolorit aufweist,⁵² wenn der Verfasser dem Herrn des himmlischen Lichts neben der reuevollen Bitte um reinigende Entsühnung und Schutz vor den strafenden Mächten Ποναί und Δίκη für eventuelle Vergehen vor allem seelische Erleuchtung und leibliche Gesundheit, musische Begabung, glückliches Dasein aufgrund frommer Lebensführung und Abwehr von Schicksalsschlägen abzugewinnen trachtet (hymn. 1, 35–50 T 191).⁵³ Diese Anliegen lassen sich zum Teil als individuelle Präferenzen aus seiner Biographie (Marin. vit. Procl. 6.16) sowie aus analogen Formulierungen in anderen seiner Hymnen (3, 15.4, 6.5, 14.7, 40.43.48) bzw. seinem Parmenides-Kommentar (Procl. in Parmen. I p. 617, 1–618, 16 Cousin)⁵⁴ belegen, teils nehmen sie orphisch-platonische Ideale auf (Orph. fr. 286 K. Orph. hymn. 8, 8. Procl. in Alcib. II p. 272–273 Segonds). Der Umstand, daß Proklos morgens, mittags und abends regelmäßig zur Sonne betete und sein Biograph Marinos eine πραγματεία ὕμνων von ihm besaß (vit. Procl. 19.20.22),⁵⁵ erlaubt den Schluß, daß bei aller äußerlichen Gebundenheit an literarisch und theologisch tradierte Motive die Substanz seines diesem Gott geweihten Hymnos gekennzeichnet ist durch ein eigentümlich vertieftes Verständnis der erwähnten Motive als ‘Symbole’ (σύμβολα, συνθήματα),⁵⁶ die im Sinne einer neuplatonisch-theosophischen ‘Interpretation’ die theurgischen Vehikel zu geistiger Erkenntnis (ἐννοια) und seelischer Erhebung (ἄνοδος) bilden, wie M. Erler am Beispiel des Aphrodite-Hymnos (hymn. 2) zu demonstrieren versucht hat.⁵⁷

⁵¹ H.D. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil, in: J. Sojcher-G. Hottois (Eds.), Philosophie nonchrétienne et christianisme, Bruxelles 1984, 73–86. Vgl. E. des Places, La religion grecque, Paris 1969, 305–306.

⁵² Vgl. dazu A.J. Festugière, Proclus et la religion traditionnelle, in: Mélanges A. Piganiol 3, Paris 1966, 1585–1590 (= Études de philosophie grecque, Paris 1971, 575–584). Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 85.

⁵³ Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios 166–167. Bonadies Nani, Aevum 26, 388.

⁵⁴ H.D. Saffrey, La Théologie Platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide, RThPh 116 (NS. 34), 1984, 8–9.

⁵⁵ O. Schissel, Der Stundenplan des Neuplatonikers Proklos, BZ 26, 1926, 265–266. Dölger, Sol Salutis 46. Eitrem, SO 22, 60. Erler, Interpretation als Gottesdienst 180. Saffrey, Neoplatonist Spirituality II: From Iamblichus to Proclus and Damascius 255–260.

⁵⁶ Di Pasquale Barbanti, Proclo tra filosofia e teurgia 193–194. Des Places, Les Oracles Chaldaïques 2312–2313.2317.

⁵⁷ Erler, Interpretation als Gottesdienst 197–217.

Bei der Bewertung und Gewichtung der besagten Symbole hat man zu beachten, daß – gemäß dem Prinzip der universalen Sympathie – ihrer spezifischen, gleichsam mikrokosmischen Bedeutsamkeit für die Person des Proklos, vom Schlußabschnitt ausdrücklich artikuliert, eine generelle, das heißt allgemeingültige, ‘makrokosmische’ im Hauptteil (hymn. 1, 1–34 T 191) entspricht. Das persönliche Ersuchen um Reinigung (κάθαρσις) und Tilgung der dem körperlichen Dasein entstammenden Miasmen (hymn. 1, 35–37)⁵⁸ erklärt sich aus dem Umstand, daß die erstrebte ἀναγωγή ψυχῆς nur stattfinden kann, wenn die Seele, dem mantisch-erleuchteten Strahlungsfeld des Helios-Apollon zugekehrt, ein ‘solares Leben’, ein von iatrischen und telestischen Energien gespeistes Verhalten realisiert hat,⁵⁹ und setzt zugleich voraus, daß der Gott als ‘Herr des geistigen Feuers’ (hymn. 1,1) und ‘Walter des Lichts’ (hymn. 1, 2)⁶⁰ die kosmischen und hyperkosmischen Instrumente besitzt, um die von der Materie herrührenden Befleckungen zu beseitigen, wie es im Vorfeld der ‘Mithrasliturgie’ vom Pariser Zauberpapyrus bescheinigt wird (PGM IV 461 T 110),⁶¹ des weiteren um die Seele vor eschatologischen Strafen zu bewahren (Procl. in Tim. 42 B III p. 300, 17–18 D.)⁶² und ihr mit diesem purgatorischen Prozeß zur Erleuchtung (ἐλλαμψις),⁶³ schließlich sogar zur sonnen- und damit letztlich ursprungsgerichteten Elevation (ἄνοδος) zu verhelfen (Iambl. de myst. I 12 p. 41, 18–42 des Pl.).⁶⁴ Damit hängt kausal und funktional seine Suprematie über die zwangsausübenden und vergeltungbringenden Schicksalsmächte zusammen, individuell in

⁵⁸ Vgl. Procl. hymn. 4, 4. S. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 35), Göttingen 1985, 35–36 u. Anm. 52. Masullo, Vichiana 16, 162.

⁵⁹ Procl. in Tim. 41 E III p. 279, 17–20 D. A.J. Festugière, Proclus, Commentaire sur le Timée V, Paris 1968, 155 n. 4. 156 n. 2. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 68–69.

⁶⁰ Vgl. Procl. in Tim. 39 B III p. 83, 12–16 D. Io. Lydus, de mens. 26 p. 23, 13–14 W. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaïques 82 (fr. 59). Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 151 n. 311. Cumont, La théologie solaire 461. – Zu Übereinstimmungen hier und im folgenden bei Synes. hymn. 1, 32–42 s. die neue kommentierte Ausgabe von J. Gruber und H. Strohm, Synesios von Kyrene. Hymnen, Heidelberg 1991, 41–42. 140.

⁶¹ Vgl. Eitrem, SO 22, 60.

⁶² Kroll, De oraculis Chaldaicis 52–53. Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker 106. Brisson, Proclus et l’Orphisme 89.

⁶³ Procl. Theol. Plat. I p. 7, 2 S.-W. (τῆς ἀληθείας φῶς). Beierwaltes, Proklos 290–291.

⁶⁴ Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 184–198. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 129. Vgl. Annequin, Recherches sur l’action magique et ses représentations 55.

Anspruch genommen hymn. 1, 37–38⁶⁵ – entsprechend seiner Vergesellschaftung mit den Moiren in PGM II 100–101 und IV 455 (Kap. II o.S. 43); desgleichen steht damit aber auch die Fähigkeit der Seelen-erhellung und -erhebung in Konnex, für Proklos selbst erbeten hymn. 1, 40,⁶⁶ umfassend und weiterführend ausgesagt durch die Prädikation ψυχῶν ἀγωγεῦ (hymn. 1, 34),⁶⁷ wobei eben diese letztere Fähigkeit im Konsens, nicht etwa im Widerspruch steht zu dem Amt der universalen Rechtswahrung (Procl. in Tim. 11 E I p. 34, 20 D. T 192).⁶⁸

Indem Proklos an der eben zitierten Stelle nach dem Vorgang der orphischen und 'chaldäischen' Theologen den von der Dike begleiteten Helios ὁ Ἀναγωγεὺς ('der Emporführer') und ὁ Ἑπτάκτις ('der Siebenstrahlige') nennt, rückt er ins Bewußtsein, daß dessen lenkende Ausstrahlung auf die sieben Planeten nicht nur eine vitalisierende enkosmische Regulation der lebenerfüllten astralen Körper in ästhetisch wohlgefälliger Bewegung bewirkt (hymn. 1, 8–10),⁶⁹ sondern daß seine herausragende Rolle als Kosmokrator⁷⁰ auch etwas zu tun hat mit der ἀναγωγὴ ψυχῶν,⁷¹ da sich diese, 'chaldäischer' Doktrin gemäß,⁷² über das Medium eines aus den vier kosmischen Ingredienzien Ἥλιος, Σελήνη, Αἰθήρ und Ἀήρ gebildeten 'Fahrzeugs' (ὄχημα) vollzieht.⁷³ Von daher erklärt sich der Satz bei Julian (or. V 172 D I p. 482 W.) von der Mystagogie, 'welche der Chaldäer um den siebenstrahligen Gott in bakchischer Begeisterung vollzogen hat, die

⁶⁵ Vgl. Procl. Theol. Plat. VI 23 p. 410 Portus. Festugière, HThR 31, 20. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 80–81.

⁶⁶ Vgl. hymn. 4, 6 (νεύσαι' ἐμοὶ φάος ἄγνὸν ἀποσκεδάσαντες ὁμίχλην). Saffrey, L'Hymne IV de Proclus 301. Masullo, Vichiana 16, 165.

⁶⁷ Vgl. Procl. in Tim. 39 B III p. 82, 9–10 D. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 60. Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker 105–106.

⁶⁸ Cumont, La théologie solaire 464–465. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 186.199 u.n. 97.487–489. Vgl. Julian. or. V 172 A–D I p. 480–482 W.

⁶⁹ Vgl. Procl. in Tim. 38 C III p. 53, 1–31 D. Festugière, HThR 31, 17 n. 84. Brisson, Proclus et l'Orphisme 85.

⁷⁰ Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 89 Anm. 442.

⁷¹ Vgl. Cumont, La théologie solaire 464. H.D. Saffrey, Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du Paris. gr. 1853, RPh 43, 1969, 5. Masullo, Vichiana 16, 167.

⁷² Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker 103. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 33.

⁷³ Procl. in Tim. 18 A I p. 41, 19–21 D. Vgl. Julian. or. IV 152 A I p. 416 W. J. Trouillard, Réflexions sur l' 'OXHMA dans les 'Elements de Théologie' de Proclus, REG 70, 1957, 102–107. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 138. Trouillard, L'un et l'âme selon Proclus 186–189. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 127. S. Breton, L'homme et

Seelen durch ihn emporführend' (T 193).⁷⁴ Es ergibt sich jedoch aus dem symbolhaltigen Begriff 'ἑπτάκις' ('siebenstrahlig') desgleichen die Zuweisung des Erhalts kosmischer Harmonie an den musisch-apollinischen Helios (hymn. 1, 4); denn die kosmische Harmonie stellt sowohl dem orphischen Helios-Hymnos zufolge (8, 9 T 93) ein Charakteristikum des vom 'siebenstrahligen' Sonnengott betriebenen Weltenlaufs dar⁷⁶ als auch gemäß dem orphischen Apollon-Hymnos ein Merkmal des den Menschen von Helios-Apollon 'zugemischten' Schicksals (34, 20 T 94). Dementsprechend sorgt sie im physikalischen Bereich für Beruhigung und Ordnung der Elemente (hymn. 1, 13–14),⁷⁷ im biologisch-animalischen erzeugt sie eine εὐάρμοστος καὶ εὐρύθμος ἔξις (Procl. in Alcib. II p. 261, 5 Segonds),⁷⁸ für die menschlichen Seelen bildet sie wie für den gesamten Kosmos als νοερά ὁρμονία eine primäre Norm der von der umfassenden Potenz des Helios gesteuerten Entstehung (Procl. in Parmen. III p. 828, 32 Cousin).⁷⁹ Das alles drückt sich aus in dem der Herrschaft des Sonnengottes über die Quadriga der Elemente zugrundeliegenden harmonieverkörpernden und 'Allseitigkeit' verbürgenden arithmetisch-kosmologischen Prinzip der Vierzahl,⁸⁰ artikuliert unter anderem von dem Hymnus der Philologia auf ihn bei Martianus Capella (de nupt. 2, 187–189 T 194).⁸¹ Dessen aus der gemeinsamen Autorität Jamblichs

l'âme dans les Oracles chaldaïques, Diotima 8, 1980, 21–24.—S. ferner I. Hadot, Le problème de néoplatonisme alexandrin Hiérocles et Simplicius, Paris 1978, 98–106.

⁷⁴ Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 106–107. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 294–295. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 186 u.n. 38.195. Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker 106–107.

⁷⁵ Cumont, La théologie solaire 459.

⁷⁶ Vgl. Procl. in Tim. 39 B III p. 82, 11 12 D. in Cratyl. 104 p. 98, 14 Pasqu. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaïques 85 (fr. 71). Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 199–200 n. 100.

⁷⁷ Plat. Tim. 30 A. E. Vogt (Ed.), Procli Hymni, Wiesbaden 1957, 52. Vgl. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 43 u.Anm. 114.

⁷⁸ Cumont, La théologie solaire 459. Vogt, Procli Hymni 48 49.

⁷⁹ Cumont, La théologie solaire 463–464 (mit Belegstellen).

⁸⁰ Vgl. J. Flamant, Macrobe et le Néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle (EPRO 58), Leiden 1977, 335–336.

⁸¹ Lenaz, Martianus Capella, De nuptiis Liber Secundus 55–56. Vgl. A. Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne, Paris 1915, 255. P. Boyancé, Études sur le 'Songe de Scipion', Bordeaux-Paris 1936, 97–100. L. Spitzer, L'armonia del mondo, Bologna 1967, 89–93. F. Lemoine, Martianus Capella. A Literary Reevaluation (Münchener Beiträge zur Mediaevistik und Renaissance-Forschung 10), München 1972, 81.102; vgl. 74–83.

ableitbare Verwandtschaft mit dem hymnischen Gedicht des Proklos auf dem gemeinsamen Nenner eines durch pythagoreisch-platonische Tradition und neuplatonische Spekulationen angereicherten solaren Synkretismus hat R. Turcan vor langem dargetan.⁸²

Indem Proklos körperliche Gesundheit und Ruhm im Rahmen musischer Betätigung wünscht (hymn. 1, 42–44), stellt er einen Bezug her zu Paion-Asklepios, dem aus 'der übelabwehrenden festlichen Begehung' (ἀλεξικάκου θιασεΐης) entstandenen Sproß des Helios-Apollon,⁸³ der nicht nur physisches Wohlergehen verleiht, sondern auch das Weltgebäude mit musischer Harmonie erfüllt (hymn. 1, 21–23). Eben die gleiche Verbindung zwischen dem somatischen Bios und der psychagogisch-ästhetischen Ebene des Lichthaften und Wohllautenden stellt der Hymnos her, wenn er den solaren 'Herrscher des Feuers' und 'Walter des Lichts' zum Schlüsselbewahrer der 'lebenserhaltenden Quelle' erklärt (hymn. 1, 2–3),⁸⁴ wenn aus den gleichmäßigen, in sich geschlossenen Kreisbahnen der Planeten 'das Geschlecht der Jahreszeiten', universaler Gesetzmäßigkeit gehorchend, emporsprießt (hymn. 1, 11–12)⁸⁵ und wenn schließlich aus der Geschlossenheit der siderischen Kette der 'König des göttlichen Singens und Sagens' Phoibos Apollon entsprungen ist,⁸⁶ welcher zum Wohllaut der Kithara Schicksalsweisungen ertönen läßt und solchermassen 'den Wogenschwall des starktosenden animalischen Lebens eindämmt und besänftigt' (hymn. 1, 8–20),⁸⁷ analog zu der eigentümlichen

⁸² Turcan, REL 36, 249–250.

⁸³ Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 84. Vgl. Macr. sat. 1, 20, 1–5. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 2, 247–248.

⁸⁴ Vgl. Procl. in remp. II p. 220, 28–221, 1 Kr. in Tim. 34 B II p. 107, 10 D. 39 B III p. 82, 12 D. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 77–78.—Zum Begriff der *πηγή* s. A.J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste III, Paris 1953, 52–53.

⁸⁵ Procl. in Tim. 38 D III p. 61, 24–25 D. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaïques 83 (fr. 61). Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 143 n. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 80.—Menand. Laod. epid. 17 (C. Walz, Rhetores Graeci IX, 1836, 330, 3). Reitzenstein, Poimandres 281. Cumont, La théologie solaire 459.

⁸⁶ Zur Assimilation Helios-Apollon s. Plat. leg. 945 E–946 A. Brisson, Proclus et l'Orphisme 82–83. Vgl. ferner F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris 1956, 187–194. D. Kolk, Der pythische Apollonhymnos als aitiologische Dichtung (Beiträge zur Klassischen Philologie 6), Meisenheim am Glan 1963, 27 (mit Belegen). Boyancé, L'Apollon solaire 149–170. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 81–83.

⁸⁷ Masullo, Vichiana 16, 164. Vgl. Mart. Cap. de nupt. 1, 29–30. V. Fontanelle, Mercurio alle ricercà di Apollo-Sole. La teoria geocentrica di Eraclide Pontico nel De nuptiis Philologiae et Mercurii di Marziano Capella Libro I 8–26, Atti de

Einwirkung apollinischen Saitenspiels auf den Ablauf der Jahreszeiten im orphischen Apollon-Hymnos (34, 21–23 T 94).⁸⁸

Das von Proklos bevorzugt verwendete recht merkwürdige und dabei sehr anschauliche Symbol der Kette oder des Seiles (σειρά)⁸⁹ manifestiert sich unter anderem vordergründig in einigen ebenfalls letztlich aus orphischen oder hermetischen Repositorien ihm zugeflossenen genealogischen Kombinationen,⁹⁰ neben Paion-Asklepios auch vegetationsbezogene Gestalten wie Dionysos, Attis und Adonis einbegriffend (hymn. 1, 24–26).⁹¹ Das Bild der genealogischen Deszendenz von Helios her als sinnfälliger Ausdruck seiner emanativen 'Ausfaltung' nach unten in die verschiedenen Wirkungszonen des κόσμος ὁρατός erfährt aber nun auch eine Ergänzung nach oben hin, und zwar dadurch, daß der Hymnos sein 'Erscheinen vom unnennbaren Vater' (hymn. 1, 14),⁹² das heißt sein existentielles Hervorgehen aus dem einen und höchsten Gottwesen des Neuplatonismus (τὸ Ἐν) herausstellt.⁹³ Die Lehre der 'Chaldäer' formuliert diesen Vorgang mit Hilfe der Elementenmetapher, indem sie ihn πῦρ πυρὸς ἐξοχέτευμα καὶ ταμίαν πυρός nennt.⁹⁴ Da Apollon-Helios vom obersten, transzendenten Gott und Vater aller Götter⁹⁵ 'erschieden' ist,⁹⁶ befinden sich seine

Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze morale, lettere ed arti 135, 1976/77, 305–322.

⁸⁸ Vgl. Bonadies Nani, *Aevum* 26, 389.

⁸⁹ Procl. in Tim. 31 E II p. 24, 24–29 D. 34 B II p. 112, 3–6 D. E prooem. III p. 162, 15–20 D. H. Koch, Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und zum Mysterienwesen (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 1), Mainz 1900, 186–188. J. Martin, *Ogmios*, WJ 1, 1946, 385–387. P. Lévêque, *Catena Aurea Homeri*, Paris 1959, 34–37.61–75. A. Treloar, *KYKΛΑΔΙ CEIPH*, *Glotta* 50, 1972, 26–28. Fauth, *AKG* 56, 283. Vgl. Saffrey, *RThPh* 116 (NS. 34), 7.

⁹⁰ Procl. in Tim. 28 C I p. 314, 11–22 D. 31 C II p. 24, 19–29 D. (= Orph. fr. 166 K.). J. Festugièr, *Les dicux ousiarques d'Asclepius*, *RSR* 28, 1938, 180–181.

⁹¹ Vgl. *Macr. sat.* 1, 21, 1–10 (Adonis, Attis). *Julian. or.* IV 152 D I p. 416–418 W. or. IV 165 AB I p. 460 W. (Dionysos, Attis). Schauenburg, *Helios* 46. Masullo, *Vichiana* 16, 161–162. Saffrey, *La dévotion de Proclus au Soleil* 84. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene* 158.

⁹² Vgl. den ignotus pater und seine absolute Zurückgezogenheit nebst der dazu gehörigen Bezeichnung prima propago für den Sonnengott bei Mart. Cap. de nupt. 2, 185, 1 (Lemoine, *Martianus Capella* 97–98). Turcan, *REL* 36, 252.

⁹³ Procl. *Theol. Plat.* VI 12 p. 380 Portus. Vogt, *Procli Hymni* 52.

⁹⁴ Procl. in Tim. 31 B II p. 9, 16–18 D. A. J. Festugièr, *Commentaire sur le Timée III*, Paris 1967, 32. Des Places (Ed.), *Oracles Chaldaïques* 82 (fr. 60). Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* 281 Anm. 100.

⁹⁵ H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburg 1941, 173 (§ 27 παντοκράτωρ [v. l. παντοπάτωρ] βασιλέστατος). Lewy-Tardieu, *Chaldaean Oracles and Theurgy* 9–12.

⁹⁶ Vgl. *Iambl. de myst.* VIII 2 p. 196 des Pl.—Zur neuplatonischen These von

Handlungen und Enthüllungen im Einklang mit ihm,⁹⁷ während umgekehrt die *Theologia Platonica* des Proklos die Revelation dieses obersten Gottes vor den 'Augen' des Geistes gleich dem Aufgang der Sonne vor den Augen des Körpers beschreibt.⁹⁸ Daraus resultiert der von der 'chaldäisch'-neuplatonischen Theurgie dem Sonnengott zugesprochene primäre Rang im Universum, übereingehend mit seiner zentralen Position (hymn. 1, 6) und seiner schon erwähnten Kompetenz als Ordner des Alls, Beweger und Lenker der sieben Planeten (ἐπτάκτις θεός).⁹⁹

Demgemäß wird—kongruent mit dem 'chaldäischen' wie mit dem neuplatonischen System ontologischer Anordnung der kosmischen und hyperkosmischen Strukturen—demonstriert, daß Helios als φῶς νοερόν, Exponent des κόσμος νοερός (hymn. 1, 1),¹⁰⁰ nicht die höchste, sondern die zweithöchste metaphysische Wesenheit ist, nach den Worten des Hymnos 'das Abbild des allergezeugenden Gottes' (hymn. 1, 34),¹⁰¹ nach platonischem Sprachgebrauch das Analogon des 'höchsten Guten' auf der zweiten Stufe des überweltlichen Seins,¹⁰² wobei laut Procl. Theol. Plat. VI 12 p. 377 P. (T 195) zwei σειραί, die apollinische und die solare darin zusammengeführt werden. Das aber bedeutet, er wird unter vertikaler Perspektive zur δύναμις πατρός (vis . . . patris),¹⁰⁴ zum

der 'Selbsterzeugung' des δεύτερος θεός s. Whittaker, *The Historical Background of Proclus' Theory of the ΑΥΘΥΠΟΚΤΑΤΑ* 219–220.

⁹⁷ Lewy-Tardieu, *Chaldaean Oracles and Theurgy* 61.

⁹⁸ Procl. Theol. Plat II 1 p. 64, 19–65, 2 S.-W. Saffrey, *La dévotion de Proclus au Soleil* 74–75. Vgl. J.F. Phillips, *Enneads V 1.2: Plotinus' Hymn to the World Soul and its Relations to Mystical Knowledge*, SO 58, 1983, 140.

⁹⁹ Lewy-Tardieu, *Chaldaean Oracles and Theurgy* 149–150.199–200. Vgl. Cic. rep. 6, 17. Wili, *ErJb* 10, 133. Cumont, *La théologie solaire* 460.

¹⁰⁰ Vett. Val. 1, 1 p. 1 Pingr. Vgl. Plin. nat. hist. 2, 6. Dieterich, *Abraxas* 55. Cumont, *La théologie solaire* 461–462.474–475.

¹⁰¹ Vgl. Julian. cp. 47 III p. 148 W. Zepf, *ARW* 25, 235. Bidez, *REG* 32, 35. Lenaz, *Martianus Capella* 59. E.A. Moutsopoulos, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris 1985, 85. Gruber-Strohm, *Synesios von Kyrene. Hymnen* 88/89 (2, 213–226).192.

¹⁰² Turcan, *Mithras Platonius* 79–80.

¹⁰³ Plat. rep. 509 A-D. Procl. Theol. Plat. II 4 p. 32, 5–22 S.-W. in remp. I p. 271, 8.276, 23–281, 7.292, 18–21 Kr. Saffrey, *La dévotion de Proclus au Soleil* 74. Vgl. S.E. Gersh, *KINHCIC AKINHOC. A study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (*Philosophia Antiqua* 26), Leiden 1973, 90–92.—Zur Begriffsdefinition (εἰκὼν, σύμβολον, ἀνάλογον) s. J. Dillon, *Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis*, in: R. Baine Harris (Ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk/Virg. 1976, 247–258.

¹⁰⁴ Mart. Cap. de nupt. 2, 185, 1. Turcan, *REL* 36, 252. Des Places, *Les Oracles Chaldaïques* 2318.—Zum δύναμις-Begriff bei Proklos s. Gersh, *KINHCIC AKINHOC* 94–98. Kritisch dazu M. Baltes, *Gnomon* 50, 1978, 642–644.

Mittler (mediator) kreativer Energien und positiver Einflüsse zwischen dem νοητὸς θεός und dem ὁρατὸς κόσμος,¹⁰⁵ zwischen dem absoluten Ἔν und der materiellen Welt.¹⁰⁶ Die Erweiterung dieser vertikalen Perspektive nach unten ergibt, daß seine emanative Herleitung aus dem neuplatonischen Ἔν als ultimativer Quelle des Seins, gelegentlich ebenfalls durch eine genealogische Hilfsvorstellung anschaulich gemacht (vgl. Mart. Cap. de nupt. 2, 185 ignoti patris. . . prima propago),¹⁰⁷ ihr Äquivalent darin findet, daß die intramundane Sonne, das sichtbare Gestirn des ὁρατὸς κόσμος, nach 'chaldäischer' und neuplatonischer Auffassung als Glied einer göttlichen Kette die diesseitige Manifestation der extramundanen Sonne, der intelligiblen Lichterscheinung des Welt-Nous darstellt¹⁰⁸ und dementsprechend ihr gegenüber nach dem δεύτερος θεός-Prinzip die Rolle einer untergeordneten Instanz zugewiesen erhält,¹⁰⁹ analog der Position des hyperkosmischen Helios zum Deus supremus, womit de facto ein trichotomisches Modell tanzsender, hyperuranischer und uranischer Energiequellen in ihrer Abstufung von oben nach unten konstituiert ist.

Unbeschadet dessen bleibt—unter vertikaler wie horizontaler Sicht—die zentrale Stellung sowohl der kosmischen als auch der hyperkosmischen Sonne gewahrt, von Proklos in den Versen hymn. 1, 5–6 (T 191) dezidiert ausgesprochen,¹¹⁰—ähnlich der Sicht des gleichzeitigen Epikers Nonnos in seinen Dionysiaka (38, 268 T 196). Während der supramundane Helios als Vermittler zwischen stofflicher und intelligibler Welt zugleich Mittelpunkt der intellektuellen Götter des κόσμος νοερός ist, die zum Teil mit ihm identifiziert (Zeus, Sarapis), zum Teil als seine speziellen Kräfte (Dionysos, Asklepios) oder Ausflüsse (Apollon, Athena Pronoia) angesehen werden, damit partielle Repräsentanten des Einen (τὸ Ἔν) sind,¹¹¹ nimmt das intramundane

¹⁰⁵ Cumont, *La théologie solaire* 468.

¹⁰⁶ Wilamowitz, *Die Hymnen des Proklos und Synesios* 166. Wallis, *Neoplatonism* 152.

¹⁰⁷ Turcan, *REL* 36, 252.

¹⁰⁸ Procl. in Parm. VI p. 1043, 31–1047, 24 Cousin². Lemoine, *Martianus Capella* 97–98. Saffray, *La dévotion de Proclus au Soleil* 75–77. Vgl. Procl. in Tim. 39 B III p. 82, 31–83, 1 D. Lewy-Tardieu, *Chaldaean Oracles and Theurgy* 151 152.

¹⁰⁹ Cumont, *La théologie solaire* 467.

¹¹⁰ Vgl. Mart. Cap. de nupt. 2, 186 (nam medium tu curris iter). Boyancé, *Études sur le 'Songe de Scipion'* 59–60. Turcan, *REL* 36, 252.

¹¹¹ Crome, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache* 19. Vgl. Procl. hymn. 1, 19. Macr. sat. 1, 18, 18–23. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien* 168 (§ 8). P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodor*, Paris 1948², 19. Wili, *ErJb* 10, 133 135. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 2, 207.252.

Sonnengestirn im 'chaldäischen' System den Mittelplatz unter den Planeten ein,¹¹² nach makrokosmisch-organischer Terminologie die sogenannte 'Herzstellung' (Theo Smyrn. exp. rer. math. 3, 15 p. 88, 5 H. T 197),¹¹³ adäquat seiner Aufgabe eines Führers (ἡγεμών) und Aufsehers (ἐφορος) der innerweltlichen Vorgänge und Abläufe bildhaft übertragen in das mythische Amt eines 'Lenkers des kosmischen Wagens' (CH XVI 7 I p. 234 F. T 198).¹¹⁴

Die 'Herzstellung' des Helios im Planetensystem wurde Proklos zufolge bereits von Julian dem Theurgen, einem der beiden Hauptvertreter 'chaldäischer' Kosmologie und Theosophie, proklamiert (Procl. in remp. II 104, 20–21.220, 14–15.21 Kr.).¹¹⁵ Dabei geht es aber nicht lediglich um die Bestimmung eines stercometrischen Ortes, vielmehr um das 'chaldäische' Dogma einer weltgestaltenden Fixierung des Zentralgestirns durch den hyperkosmischen Demiurgen (Procl. in remp. II 220, 11–14 Kr. T 199)¹¹⁶ zum Zwecke des Begründens und Aufrechterhaltens schöner harmonischer Ordnung (vgl. Cic. de rep. 6, 4, 17 T 200),¹¹⁷ wie es nach Theon von Smyrna schon pythagoreischer oder stoischer Konzeption entsprach.¹¹⁸ Der ästhetischen Tendenz fügt sich die Imagination vom tänzerischen Umlauf der Sonne am Himmelsgewölbe und vom Reigentanz der Gestirne um sie (Menand. Laod. epid. 17 T 20l).¹¹⁹ Wenn in dem

¹¹² Vgl. Procl. in Tim. 40 B III p. 132, 33 D. Plin. nat. hist. 2, 6, 12: Cumont, La théologie solaire 451–452.

¹¹³ Cumont, La théologie solaire 458 u.n. 2. Vgl. E. von Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 319.321 (= Der 'Apex mentis', in: W. Beierwaltes [Hrsg.], Platonismus in der Philosophie des Mittelalters [WdF 197], Darmstadt 1969, 125.127).

¹¹⁴ Reitzenstein, Poimandres 351, 3–5. Cumont, La théologie solaire 460.

¹¹⁵ Des Places (Ed.), Oracles Chaldaïques 82 (fr. 58). Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 86–87. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 150.

¹¹⁶ Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque 108 109. Cumont, La théologie solaire 454 n. 2.

¹¹⁷ Lenaz, Martianus Capella 54–55 (Stellen).

¹¹⁸ Theo Smyrn. exp. rer. math. p. 138, 9–143, 1 H. Vgl. Macr. in Somn. Scip. 1, 20, 6. Cumont, La théologie solaire 458 n. 2. S. ferner B. Disertori, Il De nuptiis Philologiae et Mercurii di M.C. I pitagorismo nella Divina Commedia. I viaggi extraterrestri di Filologia e di Dante, Atti della Accademia Roveretana degli Agiati, Classe di Scienze umane, Lettere ed Arti (6^e Serie) 14/15, 1974/75, 67–92.

¹¹⁹ Walz, Rhetores Graeci IX, 330, 2. Cumont, La théologie solaire 454 n. 1. Zu Synes. hymn. 1, 273–286 vgl. Gruber-Strohm, Synesios von Kyrene. Hymnen 54/55.161.

Zusammenhang die Bemerkung erfolgt, daß die Perser die Sonne Mithras nennen (Μίθραν σε λέγουσιν), so spielt im Hinblick auf die Rolle des Mithras als 'Mittler' (μεσίτης, mediator) ein mystisches Moment¹²⁰ in die Zuweisung der zentralen 'Herzposition' (hymn. 1, 6) an Helios und in seine mediale Wirksamkeit unter vertikaler und horizontaler Perspektive hinein.

In der Rückschau auf die oben (Kap. I) vorgeführten Visionen der 'Mithrasliturgie' des Pariser Zauberpapyrus wird begreiflich, wie so der zentrale Status der Sonne im Universum den Zielpunkt des metaphysischen Aufschwungs mit seiner Orientierung zum 'tönenden Licht' (φωτὸς κελάδοντος) hin abgibt,¹²² das heißt zu der auch von magischen Anschauungen getragenen Personalunion Helios-Mithras-Apollon.¹²³ Bekanntlich hat sich seinerzeit S. Eitrem bemüht, außer für die 'Mithrasliturgie' mit ihren eindeutigen Merkmalen einer solar-pneumatischen, auf Visionen ausgerichteten Elevation (PGM IV 539-545 T 109)¹²⁴ neben einer kryptisch-animalischen Lautgebung (IV 489.560.705-707; s.o.S. 13),¹²⁵ auch für andere von den Zauberpapyri konservierte Gebete an den Sonnengott den Trend zur 'Erleuchtung', visionärer Hellsichtigkeit, prophetischer Geistbegabung bis hin zu unmittelbar vereinigender Begegnung (σύστασις)¹²⁶ mit dem Spender des Lichts (PGM IV 169.210.220) im Sinne höherer, mystisch-theurgischer Ambitionen nachzuweisen,¹²⁷ zum Beispiel für PGM III 550-571.591-599 T 134),¹²⁸ und zwar unter der Devise einer gemeinsamen Herleitung von Magie und neuplatonischer Theurgie (Ammonios Sakkas) aus Ägypten.¹²⁹

Behält man den soeben angesprochenen Kontakt zu Theurgie und Magie im Auge, so ist erstens nochmals daran zu erinnern, daß der

¹²⁰ Vgl. Cumont, *La théologie solaire* 458.

¹²¹ Vgl. Mart. Cap. de nupt. 8, 857. Ph. Laurent, *Les planètes chez Martianus Capella*, *Ludus Magistralis* 33/35, 1972, 34.

¹²² Eitrem, SO 22, 77.

¹²³ Procl. in Tim. 37 C II p. 312, 27 D. Kroll, *De oraculis Chaldaicis* 51. Lewy-Tardieu, *Chaldaean Oracles and Theurgy* 195. Saffrey, *La dévotion de Proclus au Soleil* 79.

¹²⁴ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 90/91. Eitrem, SO 22, 58-59. Lewy-Tardieu, *Chaldaean Oracles and Theurgy* 209-210.

¹²⁵ Eitrem, SO 22, 70-71.

¹²⁶ Vgl. Turcan, REL 36, 240-241.

¹²⁷ Eitrem, SO 22, 53-58.69. Vgl. Johnston, *Hekate Soteira* 116-117.

¹²⁸ Preisendanz-Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, 56/57.58/59. Eitrem, SO 22, 75.

¹²⁹ Eitrem, SO 22, 51.54-56.

vom orphischen Helios-Hymnos (8, 2 T 93), vom Hymnos des Proklos (hymn. 1, 1 T 191) und von den Zauberpapyri (PGM II 88 T 126; III 210 T 149)¹³⁰ gleichermaßen mit dem dynamishaltigen Titanenappellativ belegte Lichtspender¹³¹ im Gedicht des Neuplatonikers als Herr über die Moiren qualifiziert wird (hymn. 1, 15; s.o.S. 130) und in den magischen Texten eben diesen Schicksalslenkerinnen vor- oder zugeordnet erscheint (PGM II 100·101. IV 455; s.o.S. 43);¹³² zweitens hat man Nachdruck darauf zu legen, daß der Helios-Hymnos des Proklos die Furcht der malignen Dämonen (hymn. 1, 28 T 191) vor der Peitsche des demgegenüber δαίμων ὄλβιος (hymn. 1, 33) geheißenen Sonnengottes hervorhebt—bei ihrem Versuch, die Seele des Menschen im Gefängnis des Leibes und im Strudel des materiellen Daseins festzuhalten und so ihren Aufstieg zur Quelle des Lichts zu verhindern.¹³³ Dieser Versuch besteht nach dem Verständnis der neuplatonischen Philosophen im Erzeugen oder Aufrechterhalten somatisch bedingter metaphysischer Dunkelheit, die den Schleier des Vergessens über die Seele ausbreitet und die Erinnerung an ihre himmlische Heimstatt, 'die hoch oben sich ausdehnende hellstrahlende Halle des Vaters' (hymn. 1, 32), trübt oder auslöscht, ihren Drang zur Rückkehr dorthin lähmt oder gar abtötet.¹³⁴ Die Peitsche des Helios übt also eine apotropäische, dämonenvertreibende Wirkung aus; die aber ist zwangsläufig identisch mit der anagogischen Erleuchtung durch das Licht der geistigen Sonne und demgemäß mit der Bewahrung vor einem permanenten Verharren unter den irdischen Strafgesetzen von Ποινή und Δίκη (hymn. 4, 6–12 T 202).

Hier zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen theurgischem und magisch-goetischem Anliegen. Die Zaubergebete und -beschwörungen zielen grundsätzlich darauf ab, die göttlichen oder dämonischen Potenzen, ob gut oder böse, segnen- oder schadenstiftend, herbeizuziehen und—nicht selten unter Zwang, Drohung oder Nötigung¹³⁵—den überwiegend eigensüchtigen, oft dubiosen und niedri-

¹³⁰ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 26.40.

¹³¹ Vgl. Procl. in Cratyl. 149 p. 8, 22 Pasqu. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 77.

¹³² Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 81.

¹³³ Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios 166. Vgl. Vogt, Procli Hymni 56 (Belegstellen). Masullo, Vichiana 16, 162–164.

¹³⁴ Des Places (Ed.), Oracles Chaldaïques 181 (fr. 115). Vogt, Procli Hymni 57 (Belegstellen). Vgl. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 294.

¹³⁵ B. Olsson, Drohungen an die Götter, in: Dragma M.P. Nilsson, Lund 1939, 374–378. Fauth, ZPE, 98, 57–58.

gen Wünschen des Magiers dienstbar zu machen (PGM V 165–170 T 203).¹³⁶ Sogar der Exorzismus im Sinne der Dämonenvertreibung aus dem Körper eines Besessenen (δαίμονιζόμενος) läuft hinaus auf ein Fesseln, Bannen, Unterwerfen und Paralisieren des in den Kranken eingefahrenen unreinen Geistes, indem er gezwungen wird, Namen und Wesen preiszugeben und sich damit der Gewalt des Zaubers auszuliefern (PGM IV 1246–1248.3039–3049 T 204).¹³⁷ Und auch der lichtbringende, um alles Verborgene wissende demiurgische Gott (Helios), bei dem das πνεῦμα δαιμόνιον beschworen wurde, erfährt eher ein Gesuch um zwanghafte Herbeiführung eines dämonischen Wesens—etwa zum Zweck der Nekromantie—als um dessen Fernhaltung (PGM IV 1959. 1964.1968–1970 T 205).¹³⁸ Wird der Dämon entlassen oder weggeschickt (PGM VII 333–334),¹³⁹ so doch nur vorübergehend und auf Zeit, um bei nächster Gelegenheit wieder verfügbar zu sein. Das notwendige Unterbrechen der dämonischen Präsenz durch die ἀπόλυσις im Interesse der Sicherheit und Unversehrtheit des Magiers hat also einen rein prophylaktischen Hintergrund; es entspringt nicht etwa kathartischen oder gar soteriologischen Bedürfnissen, wie sie der mystisch-philosophischen Theurgie zugrundeliegen. Daher fällt Jamblichs Urteil von der Warte des Theurgen über die Kategorie goetischer Geisterseher und Hexenmeister entsprechend abschätzig aus (de myst. III 31 p. 176, 13–177, 6 des Pl.).

Gemäß einer solchen Disqualifikation und der unmißverständlichen Distanzierung des 'chaldäischen' Esoterikers von den ägyptischen Magiern (de myst. VI 7 p. 249, 4–8 de Pl.)¹⁴⁰ bietet Jamblich folgerichtig eine rationale Interpretation der den Zaubertexten zu entnehmenden magischen Symbole an (de myst. VII 2 p. 250, 14 des Pl.), welche auf tradierte, der mythischen Phantasie entstammende Imaginationen verzichtet und auf die 'vernunftgemäße Wahrheit' (voερὰ ἀλήθεια) dieser Symbole hinführen will (de myst. VII 2 p. 250, 14–16 des Pl.).¹⁴¹ Als Paradigmata wählt er bezeichnenderweise die auf

¹³⁶ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 186–187.

¹³⁷ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 114/115.170/171.

¹³⁸ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 132/133.

¹³⁹ Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 157.

¹⁴⁰ Derchain, ChrÉg 38, 220–221. Sauneron, BSFE 8, 18 19. Über das Verhältnis Jamblichs zur ägyptischen Theologie s.A.H. Armstrong, Jamblique et l'Égypte. Études philosophiques 1987, 521–532.

¹⁴¹ Larsen, Jamblique de Chalcis 186. Vgl. insgesamt Johnston, Hekate Soteira 75–89. A. Smith, 'Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion

den ägyptischen Sonnengott (Re-Horus-Harpokrates) bezogenen, von den indigenen Kulttexten ebenso wie von den griechischen Zauberpapyri eingebrachten, in Kap. II (o.S. 82.43.59.44) vorgeführten Sinnbilder des Schlammes, das heißt des kosmogonischen Urwassers (Nun), der aus ihm emporwachsenden, über ihm sich erhebenden Lotosblüte mit dem darauf thronenden Horuskind, ferner der über den Himmel dahinfahrenden, von Horus gesteuerten Sonnenbarke und des von Helios-Re unter verschiedenen Gestalten durchlaufenen Tierkreises (de myst. VII 2 p. 250, 17—VII 3 p. 254, 11 des Pl. T 206).¹⁴² Die dazu von ihm vorgetragenen Erklärungen bemühen sich durchweg um das Aufdecken einer aus der Kontemplation erwachsenen Erkenntnis verborgener, unter dem Deckmantel von Zeichen und Figuren verhüllter höherer Wahrheiten: der Urschlamm bzw. das Urwasser als Inbegriff der Materie, somit auch des Nährbodens vegetativer Fruchtbarkeit und primitiver animalischer Existenz, Basis der stofflichen Elemente;¹⁴³ die Lotosblüte mit ihren kreisrunden Blättern und Früchten als Ausdruck der zyklisch in sich gerundeten Ratio mit ihrem durch kreisförmige Bewegung gekennzeichneten Hinweis auf das nach einheitlicher Ordnung sich vollziehende Wirken des Göttlichen, somit zugleich Medium zwischen diesem und der Materie;¹⁴⁴ der lichtverleihende Gott, mit seinem Sitzen auf dem Lotos das in sich selber Ruhen und Verharren demonstrierend, durch ihn von der darunter befindlichen Materie getrennt, gleichwohl aus der kreativen Kraft göttlicher Vernunft der Natur Form und Aufbau verleihend, daher, obwohl immateriell, die primäre Ursache allen natürlichen Seins;¹⁴⁵ der Herr und Steuermann des Sonnenschiffs als metaphysischer Ursprung der Bewegung und Bewegungsrichtung des universalen Geschehens, von seinem Fahrzeug klar geschieden, unabhängig von ihm, gleichwohl aber alles lenkend und regierend, mit seiner Hilfe die primordialen kinetischen Impulse gebend; die ständige Metamorphose des Sonnengottes schließlich als Ausweis des Umstandes, daß jeder Teil des Himmels und seiner astralen Körper, seine gesamte Drehung und der daran gebundene Zeitlauf die Energien und An-

in *De Mysteriis*, in: H.J. Blumenthal-E.G. Clark (Eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Bristol 1993, 74–86.

¹⁴² Vgl. insgesamt G. Thausing, *Jamblichus und das alte Ägypten*, Kairos I, 1962, 91–105.

¹⁴³ J. Yoyotte, *Le talisman de la victoire d'Osorkon*, BSFE 31, 1960, 19.

¹⁴⁴ Derchain, *ChrÉg* 38, 223–224.

¹⁴⁵ S. Sauneron-J. Yoyotte, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne* (Sources Orientales 1), Paris 1959, 54–57. Derchain, *ChrÉg* 38, 225.

stöße aus dem Potential des Gottes bezieht, während er selbst in seiner Substanz und Wesensart keiner Verminderung oder Veränderung unterliegt.¹⁴⁶

Angesichts einer so intensiven Befäßtheit neuplatonischer Theurgie mit solarer Symbolik und ihrer Ausdeutung im Interesse der angestrebten psychischen Sublimation (ἀναγωγή)¹⁴⁷ ist es nicht verwunderlich, daß bei allen drei theurgisch mehr oder weniger engagierten Vertretern des Neuplatonismus persönliche Aktionen, Befindlichkeiten und Äußerungen greifbar werden, die sich als Indizien für die Überzeugung von einer durch das feurige Kraftzentrum der Sonne gewährleisteten universalen Sympathie magischer Konsistenz zwischen κόσμος νοητός und κόσμος ὁρατός¹⁴⁸ anbieten. So zitiert Porphyrios Orakelverse des Apollon-Helios, betreffend das theurgische Phänomen des pneumatischen göttlichen 'Einflusses' auf den menschlichen Körper von oben her und gibt dazu einen Kommentar über den beseelten Körper als Instrument (ὄργανον), das dem herabströmenden Pneuma Laut verleiht (Euseb. praep. ev. V 8, 11 p. 413-414 Gaisf. T 207).¹⁴⁹ Aufgrund der Metapher vom leiblichen αὐλός als Medium des lichthaften 'Hauches' ergibt sich eine Art mikrokosmischer Kontrafaktur zu dem uranischen Sonnenaulos der 'Mithrasliturgie' (PGM IV 550-552; o.S. 7).

Die Vitensammlung des Eunapios weiß von Jamblich zu berichten, er sei beim Gebet zu den himmlischen Mächten mehr als zehn Fuß über den Erdboden emporgeschwebt und während dieser ekstatischen Levitation habe sich sein Gewand zu goldglänzender Schönheit verfärbt (Eunap. vit. soph. 5, 1, 8).¹⁵⁰ Die Symptome von ἄνοδος und solarer Assimilation erfahren eine Ergänzung in den Briefen Julians (ep. 78.79 III p. 258/260. 264 W.), wo Jamblich der Sonne verglichen und sein psychagogisches Wirken mit den Merkmalen spiritueller Erhabenheit versehen wird (ep. 79 III p. 264 W. T 208).¹⁵¹

Die Proklos-Vita des Marinus endlich versichert, die Augen des

¹⁴⁶ Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache 52-54. Larsen, Jamblique de Chalcis 186-187.

¹⁴⁷ Vgl. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 186 (mit Verweis auf Julian. or. V 172 AB. D I p. 480.482 W.).

¹⁴⁸ Brisson, Proclus et l'Orphisme 89.

¹⁴⁹ Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 43-46.

¹⁵⁰ Vgl. zur Levitation oder Elevation bei Jamblich W. Speyer, Realität und Formen der Ekstase, in: P. Neukam (Hrsg.), Tradition und Rezeption (Klassische Sprachen und Literaturen 18), München 1984, 25-26.

¹⁵¹ Fauth, ZNW 78, 44-45.

dem Helios so sehr verbundenen Philosophen hätten einen strahlenden Glanz aufgewiesen und sein Gesicht habe Anteil an der $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ $\acute{\epsilon}\lambda\lambda\alpha\mu\phi\iota\varsigma$ besessen; er habe den Tod als eine Vereinigung des Seelenfeuers mit dem göttlichen Feuer der Gestirne betrachtet und während seines Hinscheidens sei eine Verfinsterung der Sonne eingetreten.¹⁵² Doch es bleibt nicht bei einer Beschränkung auf visuelle Besonderheiten. Die Vita gibt auch Aufschluß über bestimmte Lautäußerungen ($\acute{\epsilon}\kappa\omega\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) nach den Vorschriften der 'Chaldäer' beim Verrichten des theurgischen Gebets;¹⁵³ sie erinnern in ihrem glosso-lalischen bzw. theriomimetischen Charakter sowohl an die Imitation von Tierstimmen anläßlich der mithrischen Weihe¹⁵⁴ als auch an gewisse Passagen der Zauberpapyri, besonders der 'Mithrasliturgie' (PGM IV 560.580.657.705 · 707.711 T 109; s.o.S. 13),¹⁵⁵ wobei die Berührung mit dem oben angeführten Porphyrios-Zitat augenfällig wird. Darüber hinaus vertritt die von J. Bidez edierte Schrift des Proklos $\pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \tau\eta\varsigma\ \iota\epsilon\acute{\rho}\alpha\tau\iota\kappa\eta\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta\varsigma$ die Theorie, daß entsprechend der sympathetischen Beziehung zwischen dem uranischen und dem irdisch-somatischen Bereich unter dem Symbol der 'Kette' jede Spezies existenter Wesen allein durch ihre Form und Eigenart so etwas wie einen Lobgesang auf den Spiritus rector des für sie gültigen kosmischen Ordo von sich gibt, etwa die heliotropen Gewächse, indem sie sich dem Umlauf der Sonne angepaßt drehen, oder der Lotos, indem sich seine Blätter, dem gleichen Rhythmus gehorchend, öffnen und schließen,¹⁵⁶ nicht zuletzt Tiere wie Hahn und Löwe,¹⁵⁷ indem sie die ihnen auch von den magischen Papyri zuerkannte Solar-symbolik ihrer Qualität und speziellen Erscheinung gemäß sichtbar machen.¹⁵⁸ Aber auch die menschliche Seele ist laut Procl. de phil. Chald. I p. 1, 15–16 J. eine 'Hymnensängerin des Göttlichen' ($\iota\upsilon\mu\nu\omega\delta\acute{o}\varsigma\ \dots\ \tau\omicron\omega\nu\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$),¹⁵⁹ da sie die $\sigma\upsilon\nu\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha\ \acute{\alpha}\rho\eta\eta\tau\alpha$ des $\pi\alpha\nu\tau\omicron\pi\acute{\alpha}\tau\omega\rho$

¹⁵² Marin. vit. Procl. 23.28.37. Eitrem, SO 22, 60–61. Vgl. Trouillard, RevPhilos 163, 439–452.

¹⁵³ Vgl. Suda IV p. 780 (nr. 12) Adl.

¹⁵⁴ Dieterich, Eine Mithrasliturgie 69. Eitrem, SO 22, 69–70.

¹⁵⁵ Preisendanz–Henrichs, Papyri Graecae Magicae I, 92/93.94/95.96/97.

¹⁵⁶ Vgl. Sheppard, CQ 76 (NS. 32), 220.

¹⁵⁷ Zum Hahn s. Iambli. protr. 21, 17, p. 107 Pist. Dölger, Sol Salutis 43. Eitrem, SO 19, 67 Anm. 1.

¹⁵⁸ J. Bidez, Catalogue des manuscrits alchimiques grecs VI, Bruxelles 1928, 150. Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache 161–164. Vgl. Nasemann, Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis 177.

¹⁵⁹ Vgl. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 39 u. Anm. 86.

in sich trägt, auf dem Weg über 'noetische', sensuell nicht wahrnehmbare Loblieder die Anamnese an die 'harmonischen Begriffe' (ἁρμόνιοι λόγοι) wiedergewinnt (I p. 16-20 J.) und auf solche Weise zur Offenbarung ihres Ursprungsortes, der vom geistigen Licht erfüllten göttlichen Seinsebene geführt wird.¹⁶⁰

Unter dem Vorzeichen solcher symbolträchtigen Sympathiekundgaben wird vollends ersichtlich, daß es sich bei den Gebeten des Proklos nicht um fiktive literarische Produkte, sondern um Akte der über Jamblich von den 'Chaldäern' rezipierten theurgischen Hieratik handelt,— mit dem Ziel, über die Brücke der ὀνόματα und συνθήματα zur göttlichen Sphäre hinaufzugelangen, daß andererseits seine Aussagen über den Sinn und die Funktion des Gebets (Procl. in Tim. B prooem. I p. 207-214 D.) eingebettet sind in die ontologische Dogmatik des Neuplatonismus vom Hervorgehen aller Hypostasen aus dem höchsten Einen und von ihrer notwendigen Rückkehr zu ihm, wodurch das Gebet folgerichtig zum exemplarischen Ausdruck des Verlangens nach Rekurs zum Ursprung aller Dinge wird.¹⁶¹ Der umfassende, auch die Position des Proklos einschließende Radius dieser Dogmatik betrifft das emanative Austreten von essentiellen Einheiten (Henaden),¹⁶² die sich als Götter konkretisieren können, aus der intelligiblen Welt des absoluten Einen in die der materiellen Individuen, über die sie, wie zum Beispiel vorzugsweise Helios, πρόνοια ausüben.¹⁶³ Die Hymnen des Proklos auf diese Götter als Sonderformen des philosophischen Gebets,¹⁶⁴ die Bitte um Reinigung, Erlösung vom Dunkel des Unwissens und Leidens, um Erleuchtung, Aufstieg und Vereinigung sind poetisch variierte und mythisch verkleidete philosophische Intentionen, gerichtet auf das Erreichen und Begreifen des summum Unum mit Hilfe der Henaden,¹⁶⁵—insofern,

¹⁶⁰ Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache 168-169.

¹⁶¹ Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker 108.110.

¹⁶² L.H. Grondijs, L'âme, le nous et les hénades dans la théologie de Proclus, Amsterdam 1960.

¹⁶³ R.T. Wallis, Divine Omniscience in Plotinus, Proclus and Aquinas, in: H.J. Blumenthal-R.A. Markus (Eds.), Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong, London 1981, 226-227. Vgl. J. Trouillard, Note sur ΠΡΟΝΟΙΑ et ΠΠΟΟΥΥCΙΟC chez Proclus, REG 73, 1960, 80-87. Wallis, Neoplatonism 147-150.

¹⁶⁴ Vgl. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 31.

¹⁶⁵ C. Guérard, La théorie des hénades et la mystique de Proclus, Dionysius 6, 1982, 73-82, bes. 76-79.81-82.

nach H. Beierwaltes, Dokumente einer angestrebten Einheit von Philosophie und Theologie, eine 'Mythologie der Vernunft' mit dem Ziel eines mystischen Hinfindens zum göttlichen Ursprung durch göttliches Zutun, zu der Quelle des metaphysischen Lichts, deren Sein der theosophische Dichter denkend zu erfassen sucht.¹⁶⁶

Während ein Mann wie Proklos sich bei seiner literarischen Tätigkeit im vorgegebenen Rahmen akademischer Institution, philosophischer Dogmatik und theologischer Esoterik bewegte, hatte etwa ein Jahrhundert früher der junge Flavius Claudius Iulianus, Sohn des Constantius und Neffe Constantins des Großen, Nachfolger dieser teils dem Christentum, teils der heidnischen Weltanschauung zugelegten Herrscher auf dem römischen Kaiserthron,¹⁶⁷ von einer ganz anderen sozialen Plattform aus und unter sehr andersartigen Voraussetzungen den Weg zu paganer Religiosität und mystischer Heliolatrie gefunden.¹⁶⁸ Der Einfluß christlicher Kleriker wie Eusebios von Nikomedeia (Amm. Marc. rer. gest. 22, 9, 4) und Georgios von Laodikeia in Kappadokien (Iulian. ep. 38 III p. 122/124 W.) hatte seine Erziehung bestimmt, aber auch Persönlichkeiten wie Mardonios, Libanios, Nikokles oder Hekabolios hatten ihn durch hellenistische, vorwiegend rhetorische Bildung geprägt.¹⁶⁹ Als Zwanzigjähriger war er in Kleinasien dem Neuplatoniker Maximus von Ephesos begegnet, einem Schüler des Aidesios, des maßgebenden Repräsentanten

¹⁶⁶ W. Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1985, 309-312. Vgl. Beierwaltes, Proklos 290-291.

¹⁶⁷ Vgl. J. Vogt, Kaiser Julian über seinen Oheim Konstantin den Großen, *Historia* 4, 1955, 339-352 (= R. Klein [Hrsg.], *Julian Apostata* [WdF 509], Darmstadt 1978, 222-240). K. Aland, Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins, in: K. Aland-F.L. Cross (Hrsg.), *Studia Patristica* 1 (TU 48), Berlin 1957, 549-600. J. Vogt, Pagans and Christians in the Family of Constantine the Great, in: A. Momigliano (Ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 38-54. Die kaiserliche Politik und die christliche Mission im 4. und 5. Jahrhundert, in: H.G. Frohnes-U.W. Knorr (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I: Die alte Kirche*, München 1974, 166-172. D.L. Jones, *Christianity and the Roman Imperial Cult*, ANRW II 23, 2, Berlin-New York 1980, 1050-1052.

¹⁶⁸ Vgl. allgemein R. Klein, *Julian Apostata. Ein Lebensbild*, *Gymnasium* 93, 1986, 273-292.

¹⁶⁹ N.H. Baynes, *The Early Life of Julian the Apostate*, *JHS* 45, 1925, 252. J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929 [Darmstadt 1963], 115-116. J. Bidez, *Kaiser Julian. Der Untergang der heidnischen Welt*, Hamburg 1956, 20-26. A.J. Festugière, *Julien à Macellum*, *JRS* 47, 1957, 53-58 (= *Julian in Macellum*, in: R. Klein [Hrsg.], *Julian Apostata* [WdF 509], Darmstadt 1978, 241-255). Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism* 14-31. J. Acre, *Estudios sobre el Emperador Fl. Cl. Juliano*, Madrid 1984, 52.

der von Jamblich sich herleitenden Schulrichtung in Pergamon;¹⁷⁰ dessen durch 'chaldäische' Theurgie und Thaumaturgie gekennzeichneten Darbietungen religiös-philosophischer Lehre¹⁷¹ müssen (neben Priscus und Chrysanthios) den bildungshungrigen jugendlichen Princeps so beeindruckt haben (Julian. or. VII 235 A II p. 150 W.),¹⁷² daß er unter dem äußeren Deckmantel des Christentums nicht nur zum philosophischen Mystizismus des schwärmerisch verehrten neuplatonischen Weisen Jamblich konvertierte,¹⁷³ sondern auch Initiand des Mithrasdienstes geworden zu sein scheint (or. IV 155 B I p. 424 W. T 209),¹⁷⁴ -wie angeblich einer seiner geistigen Ahnen, Pythagoras (or. VII 237 A II p. 154 W.),¹⁷⁵ wobei jenes aus der 'Mithrasliturgie' erkennbar gewordene Ineinanderfließen von Helios und Mithras zu unterstellen ist. Somit überrascht es nicht, wenn er Orpheus zum 'ältesten aller inspirierten Philosophen' (or. VII 215 B-C II p. 98 W.; s.o.S. xxiii) und zum 'Begründer der heiligsten aller Mysterien' (or. VII 217 C II p. 104 W.)¹⁷⁶ erhebt und wenn er schließlich als Imperator eine mit dem Christentum konkurrierende heidnisch-hel-

¹⁷⁰ Vgl. Julian. ep. 38 III p. 20-26 W. H.A. Naville, Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme, Paris 1877, 50-53. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 31-37.

¹⁷¹ Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 248. R.E. Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian, in: De Jamblique à Proclus (Entretiens pour l'Étude de l'Antiquité Classique 21), Genève 1975, 47. Vgl. Bidez, Kaiser Julian 50-52.56.

¹⁷² Liban. or. 13, 12. II p. 67 Foerst. Eunap. vit. soph. 7, 2, 12. Vgl. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 134-135. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, 454-455. D. Bowder, The Age of Constantine and Julian, London 1978, 112.148-149. A. Penati, L'influenza del sistema Caldaico sul pensiero teleologico dell'imperatore Giuliano, RFN 75, 1983, 543-562.

¹⁷³ or. IV 146 B I p. 398 W. Cumont, La théologie solaire 477. Bidez, Kaiser Julian 51-55. Des Places, La religion de Jamblique 69. E. Corsini, L'imperatore Giuliano tra cristianesimo e neoplatonismo, in: I. Lana (Ed.), Il Giuliano l'Apostata di Augusto Rostagni, Atti dell'incontro di studio di Muzzano de 18 ottobre 1981, 45-56. N. Gauthier, L'expérience religieuse de Julien dit l'Apostat, Augustinianum 27, 1987, 227-235. - Zu Jamblich s.J. Dillon, Jamblichus of Chalcis (c. 240-325 A.D.), ANRW II 36, 2, Berlin-New York 1987, 862-909.

¹⁷⁴ Bidez, Kaiser Julian 55.141-144. Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian 53-54. A. Piganiol, Histoire romaine IV 2: L'Empire chrétien (325-395), Paris 1947, 117. P. Kawerau, Geschichte der alten Kirche, Marburg 1967, 102. - Gegen die Skepsis von Turcan, Mithras Platonius 105-128 s. die Ausführungen von P. Athanassiadi, A Contribution to Mithraic Theology: The Emperor Julian's Hymn to the King Helios, JThS NS. 28, 1977, 360-371. Vgl. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 38-41.58.117.160. M. Simon, Mithra et les Empereurs, in: Mystéria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 418-419.

¹⁷⁵ R. Cuccioli Melloni, Ricerche sul Pitagorismo II: Biografia di Pitagora, Bologna 1969, 110-111.

¹⁷⁶ Vgl. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 136.

lenistische Reform von Kult und Religion mit monotheistischer Tendenz von dieser mystizistischen Ausgangsbasis her zu verwirklichen trachtete.¹⁷⁷

Aus der genannten Absicht wird erklärlich, daß seine Rede εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον, offenbar innerhalb weniger Tage und Stunden zur Feier des Reichsgottes Sol Invictus am 25. Dezember 363 n. verfaßt,¹⁷⁸ nicht den Charakter einer theoretisch fundierten, systematisch angelegten Lehrschrift besitzt, wegen ihrer prosaischen Form aber auch nicht als 'Hymnos' im Sinne eines individuell oder liturgisch disponierten Gebets gelten kann, sondern die Kennzeichen einer weitgehend improvisierten, daher nicht strikt und geradlinig komponierten panegyrischen Würdigung aus feierlichem Anlaß und demgemäß mit sakralem Hintergrund aufweist (or. IV 145 C I p. 396 W. T 210),¹⁷⁹ verfaßt von einem philosophischen 'Dilettanten', letztlich erwachsen aus einer naiven, schon von Kindheit an gehegten, eine familiäre Bindung betonenden, somit—wenn man will—von den dardanischen Vorfahren (Constantius Chlorus) ererbten Verehrung für den Sonnengott¹⁸⁰ als 'Ahnherren', Geleiter und Hüter der eigenen Seele auf dem Weg in diese Welt und während ihres irdischen Aufenthalts.¹⁸¹ Immerhin hatte sich Constantin in Byzanz statuarisch mit den Zügen des Helios darstellen lassen,¹⁸² und das Bild des Caesar Constantius Gallus im Kalender des Philokalus zeigt ihn, dem solaren Herakles Astrochiton des Nonnos (s.u. Kap. IV S. 166) gleichend, mit Nimbus und Sternenmantel.¹⁸³

Es wurde also richtig gesehen, daß Julian mit seiner mystischen Devotion gegenüber Helios einerseits die Grundzüge tradierter Kult-

¹⁷⁷ U. Criscuolo, Giuliano e hellenismo. Conservazione e riforma, *Orpheus* 7, 1986, 272–292. Vgl. U. Criscuolo, Sull'epistola di Giuliano imperatore a filosofo Temistio, *Koinonia* 7, 1983, 89–111.

¹⁷⁸ Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 148. Lease, Mithraism and Christianity 1322. S. insgesamt Bowder, *The Age of Constantine and Julian* 97–99.

¹⁷⁹ or IV 157 C I p. 430 W. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, 455–456. J.G. Foussard, Julien philosophe, in: R. Braun-J. Richer (Eds.), *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende* (331–1715), Paris 1978, 190–191. 193–195.

¹⁸⁰ Ferguson, *The Religions of the Roman Empire* 55. W.J. Malley S.J., *Hellenism and Christianity* (Analecta Gregoriana 210), Roma 1978, 234. M. J. Green-M. Ferguson, Constantine, Sun-Symbols and the Labarum, *DLJ* 49, 1987, 11–17.

¹⁸¹ Bidez, Kaiser Julian 7–8. Piganiol, *Histoire romaine* IV 2: *L'Empire chrétien* 118. Vgl. G.W. Bowersock, *Julian the Apostate*, London 1978, 82. S. Scott, *L'Empereur Julien: Transcendance et subjectivité*, *RHPH* 67, 1987, 350.

¹⁸² Th. Preger, Konstantinos Helios, *Hermes* 26, 1901, 457–469. Vgl. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire* 56.

¹⁸³ Preger, *Hermes* 26, 468–469.

bestände anreichernd und sublimierend aufnimmt,¹⁸⁴ andererseits eine aus extremer Bewunderung und Ergebenheit gegenüber dem 'göttlichen Meister' Jamblich (or. IV 157 D I p. 432 W.), dem priesterlichen Theosophen und Theurgen,¹⁸⁵ gespeiste religiöse Ideologie vorträgt,¹⁸⁶ die zwar eine dogmatische Orientierung an ihm nicht verleugnet, sich jedoch nicht in sklavischer ideeller Abhängigkeit und epigonenhafter Imitation erschöpft,¹⁸⁷ sondern durchaus Anzeichen originaler gedanklicher Zuwendung zur neuplatonisch-'chaldäischen' Metaphysik erkennen läßt.¹⁸⁸

Dabei sind, was das Phänomen der Heliolatrie angeht, folgende Momente bedeutsam:

1. Die durch ein illuminatorisches Erlebnis (φωτισμός) hervorgerufene Konversion Julians vom anerzogenen Christentum zu einem auf dem Boden des inzwischen gewonnenen intensiven Philhellenismus¹⁸⁹ bewußt praktizierten, spirituell verfeinerten, durch mystische Kontemplation und philosophische Gedankentiefe gekennzeichneten Sonnenkult¹⁹⁰ mit dem unverkennbaren Akzent auf einer dem eigenen, durch genealogischen Konnex abgestützten kaiserlichen Status korrespondierenden kosmischen Herrschaft des solaren Gottes ('Ἡλῖος βασιλεύς').¹⁹¹

¹⁸⁴ P. Huart, Julian et hellénisme, in: R. Braun-J. Richer (Eds.), *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715)*, Paris 1978, 104. Vgl. Foussard, *Julien philosophe* 193–196. M. Rosenbach, *Galliena Augusta*, Tübingen 1958, 42–52.

¹⁸⁵ L.W. Leadbeater, Aspects of a Philosophical Priesthood in Jamblichus' *De Mysteriis*, CB 47, 1971, 89–91.

¹⁸⁶ Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian 35–37. J.F. Finamore, *ΘΕΟΙ ΘΕΩΝ. An Iamblichean Doctrin in Julian's Against the Galilaeans*, TAPhA 118, 1988, 400 n. 26. Fauth, ZNW 78, 44–45. Vgl. Finamore, Jamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 133–139.

¹⁸⁷ So J.M. Alonso Núñez, En torno al neoplatonismo del emperador Juliano, *Hispania Antiqua* 3, 1973, 179–185. S. aber Larsen, Jamblique de Chalcis 15.23–25 (gegen R. Asmus, *Der Akibiadeskommentar des Jamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian*, SHAW Phil.-Hist. Kl. 1917, 3, Heidelberg 1917, 86).

¹⁸⁸ Foussard, *Julien philosophe* 189–191. Vgl. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* 134.

¹⁸⁹ C. Fouquet, *L'hellénisme de l'empereur Julien*, BAB 1981, 192–202.

¹⁹⁰ Bidez, *Kaiser Julian* 41–42. L. Warren Bonfante, *Emperor, God and Man in the Fourth Century*, PP 19, 1964, 407. Scott, *RHPH* 67, 346–347. Vgl. Weber, *ARW* 19, 328–334.

¹⁹¹ Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism* 178–179.198. Vgl. K. Latte, *Kaiser Julian*, in: R. Klein (Hrsg.), *Julian Apostata* (WdF 509), Darmstadt 1978, 126. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus* 162.171. M. Mazza, *Filosofia religiosa ed 'Imperium' in Giuliano*, in: B. Gentili (Ed.), *Giuliano Imperatore* (Atti de Convegno della S.I.A.C. Messina 3 aprile 1984), Urbino 1986, 39–108, bes. 75–90.—S. allgemein M.E. Štaerman, *Le culte imperial, le culte du Soleil et celui de Temps*, in: M.M. Mactoux-E. Geny (Eds.), *Mélanges Pierre Lévêque* 4, Paris 1990, 361–379.

2. Die Konstituierung eines (vertikal gestuften) trinitarischen Schemas metaphysischer Entitäten mit dem ἥλιος νοερός in der mittleren Position (μεσίτης; s.o.S. 136.138) als Kontrafaktur zur christlichen Trinität, welche übrigens zum Teil damals bereits solare Wesensattribute adaptiert hatte.¹⁹²

3. Im Rahmen einer von Jamblich vorgeformten Konzeption das Eingehen verschiedener mythisch relevanter Gottheiten Griechenlands (Apollon, Zeus, Athene Pronoia usw.), Persiens (Mithras)¹⁹³ und Ägyptens (Horus Re, Sarapis)¹⁹⁴ in das umfassende essentielle Spektrum des Sonnengottes, wie es später auch von Proklos und Macrobius¹⁹⁵ proklamiert wird; daraus folgend die Identifizierung von Helios und Apollon¹⁹⁶ und die dadurch ermöglichte Präsentation eines soteriologischen Vater-Sohn-Paares Helios-Asklepios.¹⁹⁷

Zum ersten Punkt läßt sich der Eingang der Helios-Preisung anführen (or. IV 130 CD I p. 352 W.), wo Julian von seiner schon zur Jugendzeit aufgekommenen Sonnensehnsucht spricht und von seiner lichthaften Erweckung zur Kontemplation (or. IV 131 A I p. 354 W.). Diese Aussage stimmt zusammen mit den mystischen Tönen der 'Rede gegen den Kyniker Herakleios', die von einer ekstatischen

¹⁹² Warren Bonfante, PP 19, 406. Turcan, Mithras Platonius 127. Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian 52.57. M. Clauss, Mithras und Christus, HZ 243, 1986, 265-285. Vgl. F. Dölger, Sonne und Sonnenstrahl in der Logothecologie des christlichen Altertums, AuC 1, 1929, 275. Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona, AuC 6, 1940, 1-2. F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde Suppl. 24, 1930, 178-179. A. Grillmeier S.J., Der Logos am Kreuz. Zur christlichen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung, München 1956, 59-61 (Lit.). H.A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers: I. Faith, Trinity, Incarnation, Cambridge/Mass. 1956, 300-302. M. Schapiro, Notes on Castelseprio, ArtBull 39, 1957, 202 n. 6. R.P.C. Hanson, Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great, ANRW II 23, 2, Berlin-New York 1980, 964-966. Fauth, ZNW 78, 45-46. Clauss, Mithras 176-177. - Die Sonnenhaftigkeit Christi und den Erzengelstatus des Helios hält zusammen J. Barbel, Christos Angelos, Bottrop 1941, 33 A. 199.

¹⁹³ Vgl. Piganiol, Histoire romaine IV 2: L'Empire chrétien 131. Turcan, Mithras Platonius 105.110.114.

¹⁹⁴ L. Budde, Julian-Helios-Sarapis und Helena-Isis, AA 1982, 630-642. Turcan, Mithras Platonius 116.

¹⁹⁵ Procl. in Tim. 40 B III p. 131, 28-32 D. Macr. sat. 1, 17, 7-20.18, 21, 13. Flamant, Macrobie et le Néo-platonisme latin 654.

¹⁹⁶ Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 49 n. 158. Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian 39. Vgl. Scott, RHPhR 67, 349-350.

¹⁹⁷ Iambl. in Tim. fr. 19 Dillon. H. Raeder, Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator, in: R. Klein (Hrsg.), Julian Apostata (WdF 509), Darmstadt 1978, 210. Bowder, The Age of Constantine and Julian 110. Th. Christensen, Christus

Vision des Helios (or. VII 231 B II p. 140 W.),¹⁹⁸ einer Erleuchtung (φῶς μέγα) vor der Initiation (or. VII 234 A II p. 148 W.), einer Verheißung der Apotheose und der Schau des 'Vaters' (or. VII 234 C II p. 148 W.) zu berichten weiß, ferner versichert, daß der Sonnengott selbst in dem jungen Prinzen einen Funken seines eigenen Feuers entdeckt habe (or. VII 229 D II p. 136 W.), und schließlich, daß Helios und Athene die 'Eltern' Julians seien (or. VII 229 C. 230 A. 232 D II p. 136.144 W.),¹⁹⁹ während die Satire Συμπόσιον ἢ Κρόνια (336 C II p. 414 W.) Mithras zum Vater Julians erklärt²⁰⁰. Dieser Anspruch auf genuine Verwandtschaft stützt sich, wie bereits G. Mau erkannt hat, auf die kosmopolitische Beziehung des römischen Imperators zu Helios als königlichem Alleinherrscher sowie auf den Umstand seiner schon erwähnten Einweihung in die Mysterien des Königsgottes Mithras, — beides wohl in der einleitenden Formulierung der Lobrede auf den Sonnengott (or. IV 130 C I p. 352 W.) mit ihrem Hinweis auf ein privates Heiligtum des Helios-Mithras im kaiserlichen Palast angedeutet²⁰¹ und durch ein Elfenbeindiptychon des Britischen Museums mit der dem Mithras-Helios nachvollzogenen Himmelfahrt des Kaisers auf einer Quadriga in Gegenwart des empfangsbereiten Sonnengottes sozusagen bestätigt.²⁰²

Julian nennt sich im Einleitungsteil seiner Lobrede 'Gefolgsmann des Königs Helios' (or. IV 130 C I p. 352 W. T 211) und seinen 'dienenden Verehrer' (or. IV 131 D I p. 352 W. T 212). Der Gott erhält also hier den gleichen Titel wie im Hymnos des Proklos (hymn. 1, 1 T 191) und in der 'Mithrasliturgie' (PGM IV 640 T 109). F.

oder Juppiter. Der Kampf um die geistigen Grundlagen des römischen Reiches, Göttingen 1981, 255. Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian 38-39. Fauth, ZNW 78, 43.

¹⁹⁸ Malley, Hellenism and Christianity 207.

¹⁹⁹ Foussard, Julien philosophe 199-202. Vgl. Malley, Hellenism and Christianity 204. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 173-174.

²⁰⁰ G. Wolaczek, Die Heliosweihe des Kaisers Julian. Ein initiatorischer Text des Neuplatonismus, in: P. Neukam (Hrsg.), Neue Perspektiven: Dialog Schule-Wissenschaft (Klassische Sprachen und Literaturen 23), München 1989, 177-212 (= WJA 18, 1992, 207-235). Malley, Hellenism and Christianity 206.

²⁰¹ G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf den König Helios und die Göttermutter, Leipzig 1906, 14. Vgl. Liban. or. 18, 127 II p. 290, 10-18 Foerst. R. Merkelbach, Roman und Mysterium in der Antike, München-Berlin 1962, 235 Anm. 1. Athanassiadi, JThS NS. 28, 362.

²⁰² J. Straub, Die Himmelfahrt des Iulianus Apostata, in: Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik, Darmstadt 1972, 173-174 (wiederabgedruckt in: A. Wlosok [Hrsg.], Römischer Kaiserkult [WdF 372] Darmstadt 1978, 545-546 Tf. Ia.

Cumont hat vor langem durch eine ausführliche Auflistung von einschlägigen Stellen gezeigt, daß diese Zuweisung königlicher Majestät an Helios eine literarische Palette von Philon (de opif. mund. 18, 22 Cohn T 213) über das Corpus Hermeticum (CH V 3 I p. 61 F. T 214), den Astrologen Julian von Laodikeia (CCAG I p. 136, 1 T 215) bis zu den Neuplatonikern (Porph. isag. p. 181 T 216; Procl. in remp. II 220, 25–28 K. T 217) und eben den Zaubertexten (PGM XII 264 T 163) umfaßt.²⁰³ Man erkennt ohne weiteres, daß der Sonnengott hier vorwiegend als oberster Kosmokrator, Herr des Himmels und Regent der Gestirne charakterisiert wird.²⁰⁴ Auch Julian läßt diese Eigenschaft hervortreten, wenn es etwa heißt, daß die Planeten ihn 'wie einen König' im harmonischen Reigentanz umkreisen (or. IV 135 B I p. 366 W. T 218), und sie wird substantiell begründet und vertieft, indem ihm, dem 'König des Alls', die unveränderliche Gleichartigkeit des Wesens und des Wirkens, im Zusammenhang damit aber die 'einfachste Bewegung' unter allen Himmelskörpern zugeschrieben wird (or. IV 138 A I p. 374 W. T 219). Sie wird jedoch ergänzt durch die schon aus dem orphischen Helios-Hymnos und aus dem des Proklos bekannten Merkmale kausaler Energie (or. IV 150 B I p. 410 W.) und genetischer Aktivität (or. IV 140 B I p. 380 W.), eingebunden in die Gesetze universaler Herrschaftsordnung und von ihnen erst ermöglicht.²⁰⁵ So ist Helios Vater der Menschheit (or. IV 131 C I p. 354 W.), Verursacher der kosmischen ἀγαθά (or. IV 146 A I p. 398 W.) und Erzeuger der höherwertigen 'Geistwesen' (or. IV 145 C I p. 396 W.). Das aber kann er nur sein infolge der eigenen Zugehörigkeit zum superioren κόσμος νοερός (or. IV 139 A I p. 376 W. T 220); die wiederum erhält ihre vollendete ästhetische und ontologische Qualität durch die bei Proklos (o.S. 137) nachhaltig vor Augen gebrachte 'Herzstellung' (or. IV 138 C I p. 376 W.), seine zentrale Position unter den θεοὶ νοεροί (or. IV 156 C I p. 428 W. T 221).²⁰⁶

Mit dieser Zentralposition ist nun der zweite Punkt des oben erstellten Dreierschemas angesprochen. Denn sie erklärt sich nach dem zuletzt angeführten Zitat aus der Herkunft des hyperkosmischen Helios

²⁰³ Cumont, La théologie solaire 452–453. Vgl. Lenaz, Martianus Capella 52–53.

²⁰⁴ Cumont, La théologie solaire 454–455. Vgl. Macr. sat. 1, 23, 21. Capizzi, Pantokrator 170.

²⁰⁵ Vgl. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque 109. Flamant, Macrobe et le Néoplatonisme latin 425.

²⁰⁶ Foussard, Julien philosophe 206.

von der 'kreativen Wesenheit des Guten', des höchsten Prinzips der höchsten, intelligiblen Seinsebene; sie bewirkt seine eigene henadische Vollkommenheit (or. IV 139 C I p. 378 W.), sein königliches Regiment über den κόσμος νοερός und den κόσμος ὁρατός (or. IV 135 C I p. 366 W.),²⁰⁷ seine zentrierende Einflußnahme auf die Ursachen elementarer bzw. körperhafter Zustände und Vorgänge (or. IV 143 D I p. 390 W.). Seine unverminderte spirituelle Lichtfülle bildet auf der vertikalen Achse der hierarchischen Gliederung der Universen das schöpferische, mit der τριπλὴ δημιουργία (or. IV 157 C I p. 430 W.)²⁰⁸ ausgestattete Medium zwischen der noetischen und der sichtbaren Welt (or. IV 140 C I p. 382 W.), das vermittelnde, die luminose Potenz von oben nach unten weiterleitende Bindeglied zwischen ihnen (or. IV 140 A I p. 380 W.).²⁰⁹ Sein emanatives Hervorgehen aus dem obersten Einen, seine Wesensähnlichkeit mit ihm und seine allseitige funktionale μεσότης bilden den Kern der Definition des 'König Helios' bei Julian (or. IV 141 D—142 A I p. 386 W. T 222).²¹⁰

Die gegebene Definition reflektiert zugleich das auf Jamblich zurückgehende trinitarische Grundmuster der neuplatonischen Kosmostruktur (κόσμος νοητός—κόσμος νοερός—κόσμος ὁρατός)²¹¹ und ihrer personalen Analogie (Πατήρ—Δύναμις—Νοῦς) bei Porphyrios.²¹² Die Neigung zu dem trinitarischen Schema geht bei Julian (or. IV 146 C. 148 A I p. 398.400.404 W.) sogar so weit, daß er eine mystische, wohl aus der 'chaldäischen' Astrosophie (κατὰ τὰς τελεστικὰς ὑποθέσεις) herrührende These referiert, wonach die Sonnenscheibe (ὁ δίσκος),

²⁰⁷ Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 291 Anm. 129. Finamore, TAPhA 118, 399.

²⁰⁸ Vgl. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 136–137. Foussard, Julien philosophe 207.

²⁰⁹ Foussard, Julien philosophe 206–207. — Nach Turcan, REL 36, 250–251 spiegelt sich bei Julian hier das Triadenschema der drei Sonnen (Sol intelligibilis, intellectualis, sensibilis) seines Vorbilds Jamblich wider. — Vgl. ferner J.F. Finamore, Iamblichus on Light and the Transparent, in: H.J. Blumenthal–E.G. Clark (Eds.), The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, Bristol 1993, 55–58.

²¹⁰ Vgl. Peterson, Εἰς θεός 264–265. Raeder, Kaiser Julian als Philosoph 209 210. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 136. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 84 Anm. 64.

²¹¹ Raeder, Kaiser Julian als Philosoph 209. Lemoine, Martianus Capella 99. Foussard, Julien philosophe 202–203. Malley, Hellenism and Christianity 59–61. Lenaz, Martiana Capella 40. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 133–134. TAPhA 118, 398–399.

²¹² P. Hadot, Porphyre et Victorinus 1, Paris 1968, 309–310. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 40. Lenaz, Martianus Capella 50–51. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 258. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 106–108.

also das Zentralgestirn des κόσμος ὁρατός, nicht innerhalb des Planetensystems situiert ist, sondern im sternlosen Himmel oberhalb der Fixsternsphäre, so daß sie nicht die Mitte der unteren, sichtbaren Welt, sondern die der drei κόσμοι insgesamt darstellt (or. IV 148 A I p. 404 W.).²¹³ Mit einer solch außerordentlich starken Betonung des zentralen Status gewinnt aber auch die anderweitig (or. IV 155 B I p. 424 W.) expressis verbis festgestellte Annäherung des königlichen Helios an den persischen Königsgott Mithras als 'Mittler (μεσίτης; s.o.S. 23)²¹⁴ an Rückhalt, wenngleich es gewiß nicht erlaubt ist, die Lobrede Julians auf den Ἥλιος βασιλεύς mit P. Athanassiadi²¹⁵ einseitig mithrisch zu interpretieren.²¹⁶ Vielmehr gilt das von ihm erwähnte, 274 n. von Aurelian eingerichtete Fest der Ἡλίαια eindeutig dem römischen Staatsgott Sol Invictus (or. IV 156 C I p. 428 W. T' 223),²¹⁷ der allerdings in der religiösen Vorstellung Julians wohl ebenso mit Mithras (Mithras Sol Invictus; s.o.S. 17) zusammengefloßen ist wie mit dem neuplatonischen Sonnengott.²¹⁸

Kann man diese zur Personalunion tendierende Assimilierung mit dem in Kap.I vorgeführten Konzept der magischen 'Mithrasliturgie' (Ἥλιος Μίθρας; s.o.S. 11) vergleichen, so ist die oben notierte metaphysische Ableitung des Ἥλιος νοερός von einem übergeordneten Deus ultimus der intelligiblen Welt (or. IV 141 D—142 A I p. 386 W.) zwar nach platonischem Vorbild formuliert (or. IV 132 D—133 A I p. 358—360 W.),²¹⁹ unter Zuhilfenahme einer genealogischen Termini-

²¹³ Cumont, *La théologie solaire* 456–457. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* 280. Vgl. Lewy-Tardieu, *Chaldaean Oracles and Theurgy* 152 153. Lenaz, *Martianus Capella* 54.

²¹⁴ Turcan, *Mithras Platonicus* 121–122. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism* 150.

²¹⁵ JThS NS. 28, 365–366 (mit Verweis auf R.L. Gordon, Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism, in: *Mithraic Studies* I, Manchester 1975, 228–232, wo aber die astrale Problematik der Rolle des Mithras als μεσίτης und als τριπλάσιος sehr klar zum Ausdruck kommt).

²¹⁶ Vgl. Turcan, *Mithras Platonicus* 120 125.—Vorsichtiger M. Papathanassiou, *Astronomie, Astrologie und Physik in der Rede Kaiser Julians auf König Helios*, *Klio* 72, 1990, 498–507.

²¹⁷ Usener, *RhM NF.* 60, 465–491.

²¹⁸ Vgl. Bowder, *The Age of Constantine and Julian* 102. R. Turcan, *Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra*, in: R. van den Broek-T. Baarda-J. Mansfeld (Eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (EPRO 112), Leiden 1988, 256–257. S. ferner G. Pollet, *Mithraism Westbound. Some Evolutionary Aspects*, in: J. Quaegebeur (Ed.), *Studia Paulo Naster Oblata II. Orientalia Antiqua* (Orientalia Lovaniensia Analecta 13), Leuven 1982, 157.

²¹⁹ Lemoine, *Martianus Capella* 100–101.

nologie, wie sie auch der Helios-Hymnos des Proklos (s.o.S. 135) verwendet und schon Platon verwendet hatte (or. IV 133 A I p. 360 W.)²²⁰ und wie sie hier nun für die mediale Herrscherfunktion des noerischen Helios-Mithras fruchtbar gemacht wird (or. IV 133 AB I p. 360 W.); es ist aber doch daran zu erinnern, daß wir eine philosophische Variante des δεύτερος θεός-Prinzips vor uns haben,²²¹ welches in Kap. II bei dem Sonnengott der Zaubertexte als relevant aufgewiesen wurde und einen dem 'König Helios' übergeordneten 'höchsten Herrscher' voraussetzt. Der erhält den Titel μέγας βασιλεύς ausdrücklich bei der Anrede an Helios (PGM III 539–540 T 134).²²² Das jüdische Sefer haRazim beschwört die sonnengeleitenden Engel bei dem, 'der auf dem Thron der Größe der Königsherrschaft sitzt'.²²³ Das zweite Buch des Porphyrios περί τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (FPhG I p. 191 Mull.) nennt ihn παντοπάτωρ (v. l. παντοκράτωρ) βασιλέστατος,²²⁴ der Helios-Hymnos des Proklos ἄρρητος γεννητήρ (hymn. 1, 14 T 191), Julians Lobrede, wie geschen, ὁ πάντων βασιλεύς (or. IV 132 D I p. 358 W.),²²⁵ wobei zu bemerken ist, daß die für den kaiserlichen Philosophen maßgebliche und auch von ihm zitierte Quelle, Platons 'Staat', bereits das Prädikat des 'königlichen Regierens' an die jenseitige und die diesseitige Sonne vergibt (Plat. rep. VI 509 D),²²⁶ allerdings nur einen dichotomischen, keinen trichotomischen Aufbau offeriert, so daß der Ἥλιος νοερός als μεσίτης dort noch keine Rolle spielen kann. Der von den chaldäischen Orakeln aufgenommene dichotomische Modus (Πατήρ-Δύναμις Πατρός)²²⁷ wird übrigens auch bei Proklos in Tim. 41 C (III p. 227, 29–30 D. = Orph. fr. 96 K.) rezipiert, da— angeblich gemäß den Worten des Orpheus, zunächst einmal aber wohl eher nach der philosophischen Mythologie Platons— der Demiurg als oberster Schöpfergott den 'König Helios' zum Wächter und Herrscher 'über alle' bestellt, womit jedenfalls nur der intramundane Sonnengott als Kosmokrator gemeint sein kann (T 224).²²⁸

²²⁰ Plat. rep. 508 B. Foussard, Julien philosophe 198. Vgl. Mart. Cap. de nupt. 2, 185, 5 (fas est cui cernere patrem). Lemoine, Martianus Capella 101.

²²¹ Zepf, ARW 25, 234. Foussard, Julien philosophe 204–205.

²²² Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 54/55.

²²³ Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse' 212.

²²⁴ Erbse, Fragmente griechischer Theosophien 173 (§ 27).

²²⁵ Foussard, Julien philosophe 203.

²²⁶ Athanassiadi, JThS NS. 28, 364.

²²⁷ Vgl. Lenaz, Martianus Capella 51.

²²⁸ O. Kern, Die Religion der Griechen 2, Berlin 1963,² 155 sieht in dem Demiurgen den orphischen Phanes.

Zum dritten Punkt läßt sich registrieren, daß Julian in manchen seiner literarischen Werke, etwa der Rede gegen den Kyniker Heraclios (or. VII 228 D—236 A II p. 134–152 W.), ganz unbefangen die althergebrachten, wenn auch philosophisch ‘veredelten’ und dementsprechend seriös konturierten Gestalten der polytheistischen griechischen Göttermythologie (Zeus, Apollon, Athene, Aphrodite, Herakles, Asklepios u.a.) einbringt, dabei allerdings—wie später Proklos (s.o.S. 136)—Wesensähnlichkeiten heraushebt, ihre verwandtschaftlichen Beziehungen, das harmonische Zusammenspiel ihrer Kräfte und ihre spezielle Verbundenheit mit dem königlichen Helios vor Augen rückt.²²⁹ Darin liegen aber bereits die Ansätze zu einer Sicht, derzufolge in der Rede auf den ‘König Helios’ die Götter des Mythos lediglich verschiedene Aspekte der einen solaren Gottheit bilden,²³⁰ in welcher der imperiale Sol Invictus und die triadischen Abstufungen des lichthaften Deus creator omnipotens et universalis der Philosophen zusammengefaßt sind.²³¹ So werden auf der horizontalen Ebene des mythisch-metaphysischen Ordnungsgefüges Gleichstellungen und Gleichsetzungen vorgenommen mit dem unverkennbaren Trend zu monotheistischer Vereinheitlichung, darunter auch solche, wie sie die orphischen Texte und die Zauberpapyri darbieten.

Das betrifft zunächst die Kohärenz zwischen Helios, Zeus und Apollon, zum Teil aus Kultgemeinschaft hergeleitet (or. IV 143 D I p. 390 W.), zum Teil aus der Gemeinsamkeit von Eigenschaften wie νόησις, οὐσία und ἐνέργεια (or. IV 144 A I p. 392 W.).²³² Indem Helios ‘alle Prinzipien der intellektuellen Synthese’ in sich enthält, ist er Apollon Musagetes (or. IV 144 B I p. 392 W.); Zeus und Helios üben eine gleichrangige und gemeinsame Herrschaft aus über die der sichtbaren Schöpfung vorausliegenden ‘absoluten Ursachen’ (or. IV 144 B I p. 392 W.); die ἀπλότης τῶν νοήσεων hat der Sonnengott mit Apollon gemeinsam (or. IV 144 C I p. 392 W.), die demiurgische Fähigkeit und Tätigkeit der substantiellen Teilung und Aufgliederung mit Dionysos (or. IV 144 C I p. 392–394 W.).²³³ Da die apollinische

²²⁹ Raeder, Kaiser Julian als Philosoph 210. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 151–152.

²³⁰ Vgl. Malley, Hellenism and Christianity 229.

²³¹ Bowder, The Age of Constantine and Julian 102. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 147.

²³² Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians 54.

²³³ Vgl. Procl. in Tim. 35 B II p. 197 D. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians 64–65.

Komponente der ἀπλότης die dionysische der μεριστή δημιουργία nicht ausschließt, sondern integriert, kann Dionysos der 'Throngenosse' (σύνθρονος) des Helios-Apollon sein (or. IV 144 A I p. 392 W.), Apollon wiederum 'Mitherrscher des Helios' (or. IV 152 D I p. 418 W.), indem er durch seine Orakel in alle Welt göttliche Weisheit übermittelt, durch die Satzungen religiöser und politischer Ordnung die menschlichen Gemeinwesen reguliert.²³⁴ Ihre gegenseitige, zur Identifikation tendierende Affinität beruht auf der ihnen allen eigenen Wirkungsweise als προκόσμοι δυνάμεις (or. IV 144 D I p. 394 W.).

Das gleiche Phänomen von Vergesellschaftung und Assimilation zeigt sich weiterhin bei Horus (or. IV 148 D. I p. 406 W.), Mithras (or. IV 155 B I p. 424 W.) und Sarapis,²³⁵ letzterer unter Berufung auf ein Apollon-Orakel (or. IV 136 A I p. 368 W. T 225) dem Zeus, dem Hades und dem Helios geglichen (vgl. PGM V 5-7; o.S. 75),²³⁶ in unüberschbarer Anlehnung an die bei Macrobius (sat. 1, 18, 18) bewahrte orphische Einheitsformel (Orph. fr. 239 K. T 226). Daß Zeus nach Meinung Julians nicht verschieden ist von Helios, wird anderenorts als 'alte Sage' ausgegeben (or. IV 149 B I p. 408 W. T 227). Gemeint ist damit offenbar die Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus; Julian deutet sie nämlich so um, daß Athene 'zur Gänze aus der Ganzheit des Helios (= Zeus), nicht aus dem obersten Teil von ihm hervorgegangen' sei (or. IV 149 B I p. 406-408 W. T 228). Stellt Athene Pronoia demnach eine Art Emanation aus Zeus-Helios dar und erhält sie als solche von ihm 'das zu einer einzigen lenkenden Einheit zusammengefaßte Heer der Götter überantwortet' (or. IV 149 AB I p. 406 W.), dann ist personale Wesensgemeinschaft zwischen 'Vater' und 'Tochter' mit dem funktionalen Vorgang der 'Vereinheitlichung' (ένωσις) des polytheistischen Pantheons verknüpft. Zeigt sich wiederum Athene in Delphi dem Apollon kultisch zugesellt (Eustath. in Il.1, 197 p. 83 p. 71), so nimmt Julian das als Bestätigung für die genannte Wesensgemeinschaft, da er Apollon für nicht verschieden von Helios erklärt (or. IV 149 C I

²³⁴ Huart, Julien et hellénisme 103.

²³⁵ Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians 54-55.58. Zu Julians Hochschätzung des Sarapis s.K.A. Smelik-E.A. Hemelrijk, 'Who knows not what monsters demented Egypt worships?' Opinions in Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt, ANRW II 17, 4, Berlin-New York 1984, 1952.

²³⁶ Vgl. U. Bianchi, Il dio 'cosmico e i culti 'cosmopolitici, in: Mythos. Scritti in onorem M. Untersteiner, Genova 1970, 103-106.

p. 408 W. T 229). Daher erhält denn auch jener den Titel βασιλεύς; die Gemeinsamkeit mit Helios beruht—wie schon or. IV 144 C (o.S. 155) gesagt—auf der Einheit der Gedanken (or. IV 149 C I p. 408 W. T 230). Das rationale Moment bildet somit die unifizierende Klammer: Athene ist die 'vollendete Vernunft' (or. IV 149 C I p. 408 W.) des Helios; als solche stellt sie reibungslos die vereinigende Bindung der Götter um Helios an eben diesen her (or. IV 149 D I p. 408–410 W.) und verteilt zum anderen seine reine, ungetrübte Lebensenergie über alle Sphären bis hinab zu der untersten der Selene (or. IV 149 D—150 A I p. 408 410 W.); sie geleitet von Helios herabgekommene Götter wie Quirinus Romulus nach ihrem Erdenaufenthalt zum Herrn des Alls zurück (or. IV 154 CD I p. 422–424 W.).²³⁷

Daneben gibt es fekundative und kreative Konjunktionen: Dionysos herrscht als Sender der Grazien und ihrer jahreszeitlichen Segensgaben gemeinsam mit Helios (or. IV 148 D I p. 406 W.), dem Vater der Horen (or. IV 147 D I p. 402 W.); Aphrodite unterstützt ihn in seinen schöpferischen, demiurgischen Aktivitäten (or. IV 150 B I p. 410 W.), nicht ohne daß auch bei ihr wieder die zentrierenden und zusammenführenden Kräfte von ἀρμονία und ἔνωσις zum Vorschein kommen (or. IV 150 B I p. 410 W.).²³⁸ Hinsichtlich der Beziehung Dionysos-Helios findet sich bei Macrobius neben der oben (S. 156) erwähnten Einheitsformel noch der dem Orpheus zugeschriebene Vers "Ἥλιος ὃν Διόνυσον ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν (sat. I, 18, 18 = Orph. fr. 239 K.)²³⁹ sowie der ebenfalls als orphisch überlieferte, in der Einleitung (o.S. xxxiii) zitierte hymnische Vierzeiler mit der Apostrophe des Zeus-Dionysos-Helios (sat. I, 23, 22), während Aphrodite als Planet Venus (or. IV 150 C I p. 410 W.) nach der auch von Julian übernommenen syrophönizischen Anschauung dem sonnen-gleichen Adonis verbunden, angeblich die obere Hemisphäre des Zodiakos repräsentiert, welche der Sonnengott nach Verlassen der unteren, des Persephone-Bereichs, lebensvoll und lichtspendend durchläuft (sat. I, 21, 1–3). Im Rahmen solcher orientalisch infiltrierten bzw. orientalische Numina einbeziehenden Explikationen setzt Julian,

²³⁷ Malley, *Hellenisme and Christianity* 201.220.—Zu den lichthaft-solaren Begleitumständen s.D.M. Cosi, *L'Orfico fulminato*, in: P. Sciarpi-D.M. Cosi-A. Tessier, *I Doni di Mnemosyne. Studi sulle 'Laminette Orfiche'*, Firenze 1989, 231.

²³⁸ Vgl. Procl. in Tim. 38 D III p. 66, 7–8 D. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians* 85.

²³⁹ Vgl. Orph. fr. 207.212.236 K. Szilagyi, *AAH* 5, 71. 73.

gestützt auf die Autorität des Syrerers Jamblich (or. IV 150 D I p. 412 W.), die syrisch-arabischen Zwillingsgötter Monimos und Azizos (Morgen- und Abendstern) mit Hermes und Ares ineins und erklärt sie zu Begleitern des Sonnengottes von Edessa (or. IV 150 C I p. 412 W.),²⁴⁰ die ihm zufolge viele Segensgaben der Erde und ihren Bewohnern zuleiten (or. IV 150 D I p. 412 W.).²⁴¹

Helios wird übrigens von Julian zum einen als 'Kind des Zeus' (or. VII D II p. 134 W.),²⁴² zum anderen als 'Vater des Dionysos', dabei zugleich 'Führer der Musen' bezeichnet (or. IV 152 D I p. 416 418 W.).²⁴³ Die vertikale genealogische An- und Zuordnung kann also die horizontale des Kult- oder Throngenossen, des essentiellen, lediglich anders geheißenen 'Doppelgängers' ersetzen oder ergänzen. Das kommt auch an der Person des Asklepios in den Blick, da Julian davon spricht, daß Helios-Apollon im Interesse der εὐταξία ζῶνς 'den Asklepios in der Welt gezeugt, ihn gleichwohl aber schon vor Anfang der Welt bei sich gehabt' habe (or. IV 144 B I p. 392 W.), anscheinend eine Parallele zur christlichen Πατήρ-Υιὸς Λόγος-Konfiguration,²⁴⁴ zumal der Autor etwas später noch einmal darauf abhebt, daß Helios gemeinsam mit Asklepios den 'wohlgeordneten Gang des gesamten Lebens realisiere' (or. IV 144 C I p. 394 W.), und schließlich—gegen Ende der Rede—behauptet, Helios habe Vorsorge für das Heil und die Rettung aller Menschen getragen, dadurch daß er den Asklepios als Retter der ganzen Welt hervorbrachte (or. IV 153 B I p. 418 W. T 231).²⁴⁵ Daß sich hinter dieser vertikalen Vater-Sohn-Linie ein intelligibles Strukturschema verbirgt, geht aus Julians Traktat 'Gegen die Christen' hervor, wo es heißt, Zeus habe den Asklepios unter den noctischen Göttern aus sich selbst hervorgehen und durch das Leben des zeugenden Helios auf Erden erscheinen lassen, um nach seinem Weg vom Himmel zur Erde zunächst in Epidauros unter der Gestalt eines einzelnen Menschen

²⁴⁰ Vgl. or. IV 154 AB I p. 420–422 W. H.J.W. Drijvers, The Cult of Azizos and Monimos at Edessa, in: *Ex Orbe Religionum. Festschrift Geo Widengren*, Leiden 1972, 355–371. *Cults and Beliefs at Edessa* 146–174. 179. Teixidor, *The Pagan God* 69 u.n. 13. 88 u.n. 61. Seyrig, *Syria* 47, 79 81 (Lit.).

²⁴¹ Vgl. *Macr. sat.* 1, 19, 1.7. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians* 85 86. S. ferner Turcan, *Mithras Platonius* 124 (nicht = *Cautes* und *Cautopates*).

²⁴² Malley, *Hellenisme and Christianity* 183.

²⁴³ Vgl. Malley, *Hellenisme and Christianity* 193 (mit der permanent falschen Schreibung 'Dionysius').

²⁴⁴ Vgl. Fauth, *ZNW* 78, 43.—Magische Gemme mit Helios als Asklepios bei F.M. Schwartz-J.H.Schwartz, *ANSMN* 24, 180 (nr. 38).

²⁴⁵ Malley, *Hellenisme and Christianity* 191–193.

aufzutreten, danach aber vielfältig seine rettende Hand über die ganze Erde auszustrecken (c. Gal. 200 B III p. 374 W.).²⁴⁶ Eine in trinitarischer Stufung (Zeus-Helios-Asklepios) abgebildete, vom κόσμος νοητός zum κόσμος ὁρατός hinabreichende soteriologisch disponierte Personseinheit ist hier zumindest angedeutet; daher überrascht es nicht, wenn Julian unter Rückgriff auf Homers Epen und Hesiods Theogonie die Figur des Helios-Vaters Hyperion ('der Höhere'),²⁴⁷ mit dem der Sonnengott bekanntlich namensmäßig und personal verschmolzen wurde, zum höchsten transzendentalen Gottwesen, dem intelligiblen, über den 'mittleren Helios' gesetzten Pantokrator und πρῶτος θεός emporstilisiert (or. IV 136 D I p. 370 W. T 232) und somit eine mythologische Parallele zu dem oben (S. 154) angeführten Passus or. IV 132 D (I p. 358 W.) schafft, in dem der πάντων βασιλεύς unter Verwendung philosophischer Termini als 'das Überintelligible' (τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ), 'die Idee der seienden Dinge' (ἰδέα τῶν ὄντων), 'das gesamte noetische (Sein)' (τὸ νοητὸν ζύμπαν), 'das Eine' (τὸ ἓν) oder—nach platonischem Muster—'das Gute' (τ'ἀγαθόν) definiert wird. Ihm entstammend oder besser aus ihm hervorgehend ist dann der königliche Sonnengott des Apostaten 'das lebendige, beseelte, vernunftgefüllte und wohlthätige Bild des noetischen Vaters' (ep. 47 III p. 148 W. T 233).²⁴⁸

Der herausgehobene Rang und die eminente Bedeutung des Helios in der neuplatonischen Philosophie des 4. und 5. Jahrhunderts n. Chr. können nach den vorausgegangenen Beobachtungen des dritten Kapitels folgendermaßen beschrieben und explizit gemacht werden:

1. Das Sonnengleichnis in Platons "Staat" hatte bereits den Helios zur materiellen Manifestation des höchsten Lebens-, Schöpfungs- und Seinsprinzips deklariert;²⁴⁹ damit war ein anschauliches und eingängiges Symbol für die Überbrückung der Kluft zwischen ontologischer Transzendenz und Immanenz gefunden. Diese ebenso naheliegende wie überzeugende Lösung betrifft die fundamentale Schwierigkeit einer denkbaren Relation des weltabgewandten, hyperkosmischen, unter-

²⁴⁶ Vgl. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism* 167-168. Finamore, *TAPhA* 118, 399 n. 24.

²⁴⁷ Vgl. M.S. Ruipérez, *Sur ἡλέκτωρ et ἡλεκτρον 'Ambre'*, in: *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à P. Chantraine (Études et Commentaires 79)*, Paris 1972, 234-235.

²⁴⁸ Vgl. Fauth, *ZNW* 78, 45.

²⁴⁹ L. Couloubaritsis, *Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans République VI, Diotima 12*, 1984, 71-80.

schiedlich benannten Gottwesens²⁵⁰ zu der weltvermittelnden, kommunikationsfähigen Dynamis,²⁵¹—von der pseudoaristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* (Ps. Aristot. de mundo 6 397 B, 19–20.398 B, 6–8.400 B, 11–12) über die Literatur des hellenistischen Judentums (Philo de sacr. 60. de opif. 29. Aristobul. ap. Eus. praep. ev. 8, 10, 15) bis zum frühen Christentum (Iustin. Mart. dial. 61, 1. Tatian. or. 6, 1. Orig. de princ. 2, 1, 3 p. 108, 2–31 G.-K.) und zur christlich-neuplatonischen Theologie des Ps. Dionysios Areopagita (de div. nom. 693 B) auf verschiedene Weise angegangen²⁵² und auch von den Oracula Chaldaica, einer—wie sich gezeigt hat—in mancher Hinsicht maßgebenden Autorität für die theurgisch ausgerichteten Neuplatoniker, reflektiert (Or. Chald. fr. 3.4 p. 67 des Pl.).²⁵³ Es ist daher ohne weiteres einsehbar, daß eine mit lichthaft-astraler Symbolik operierende Theorie hier die besten Voraussetzungen besaß, weil darin die Mischung von Sensualität und Spiritualität am ungezwungensten und natürlichsten greifbar wurde. Die bei Jamblich und Proklos auftretenden mystischen und theurgischen Intentionen mit ihrer Neigung zu einer kryptischen Ausdrucksweise lassen Berührung sowohl mit spätorphischen als auch mit magischen Formen solarer Hymnik erkennen, die auf Helios als Kosmokrator, Lebensspender und universales Mittlerwesen zielt.

2. Der Neuplatonismus war—wie alle philosophischen Schulen und

²⁵⁰ Vgl. Porph. vit. Plot 23. Iambl. de myst. 8, 2 p. 195–196 des Pl. Mart. Cap. de nupt. 2, 202. Lenaz, Martianus Capella 38–39.

²⁵¹ Vgl. Turcan, REL 36, 252. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 272 Anm. 70. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 60.

²⁵² H. Stroh, Studien zur Schrift von der Welt, MH 9, 1952, 162. M. Pohlenz, Philon von Alexandria, Göttingen 1942, 409–487. P. Nemeshey, La paternité de Dieu chez Origène, Paris 1960, 38–39. Vollenweider Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 156. B. Brons, Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysios Areopagita (FKDG 28), Göttingen 1976, 230. D.T. Runia, Naming and Knowing. Themes in Philonic Theology with Special Reference to the De mutatione nominum, in: R. van den Broek-T. Baarda-J. Mansfeld (Eds.), Knowledge of God in the Graeco-Roman World (EPRO 112), Leiden 1988, 69–91. Vgl. D. Winston, Philo's Theory of Cosmogony, in: B.A. Pearson (Ed.), Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren, Missoula/Montana 1975, 161.

²⁵³ L. Abramowski, Drei christologische Untersuchungen (BZNW 45), Berlin 1981, 1–17. Des Places, Les Oracles Chaldaïques 2319. Vgl. W. Deuse, Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblichos, in: C. Zintzen (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus (WdF 186), Darmstadt 1977, 238–278. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 105–106.

Systeme— eine mehr oder weniger esoterisch angelegte Lehre, hinsichtlich seiner Rezeption und seiner Wirkung im wesentlichen auf einen engeren, exklusiven Kreis von Gebildeten, mit den komplizierten Gedankengängen der großen Scholarchen vertrauten Anhängern oder Interessenten beschränkt. Die Abstraktheit der Theoreme vermochte auch dort, wo sich die Neuplatoniker über den Weg ihrer metaphysischen Spekulationen religiösen oder mystischen Problemen und Praktiken zuwandten, kaum Resonanz bei den breiten Massen der antiken Bevölkerung zu finden. Umso wichtiger muß es für einen Philosophen auf dem römischen Kaiserthron wie Julian gewesen sein, bei seinem Versuch, auf dem Boden seiner neuplatonischen Weltanschauung eine Renaissance der paganen Religion gegenüber dem expandierenden Christentum zu erreichen, eine Gottheit vorweisen zu können, deren Erscheinung und Ausstrahlung allen Menschen— unabhängig von Stand und Bildung—direkt erlebbar und ansichtig war, die seit den Pharaonen des alten Ägypten Verehrung genoß, durch die vorderorientalische Heliolatrie der Spätantike eine nachhaltige Aufwertung erfahren hatte und— flankiert von den solar durchsetzten Mithras-Mysterien—seit dem dritten nachchristlichen Jahrhundert als dem syrischen Raum entstammender Sol Invictus die kultische Akzeptanz des imperialen Rom besaß.²⁵⁴

3. Wenn Julians Versuch einer religionspolitischen Restauration, einer Synthese von Kaiser- und Sonnenpriestertum gleichwohl keinen Bestand hatte, so lag das nicht zuletzt an der durch die intrikate, rational gesteuerte Systematik vorgegebenen Trichotomie der allen sichtbaren himmlischen Lichtquelle in einen intelligiblen, intellektualen und astralen Inbegriff universaler göttlicher Machtfülle,— zu konstruiert und kompliziert für schlichte Glaubenshaltung und Heilserwartung: 'No abstract concept of an intelligible, intellectual and sublunary King Helios who represented for Julian cosmological and ethical, anagogical and catagogical, psychic and mental processes could ever complement the very human emotional requirements of the great mass of people who had neither the education nor the economic resources to lead themselves to an understanding of such complications'.²⁵⁵

²⁵⁴ F. Altheim, *Sol Invictus*, WG 5, 1939, 290–303. Der Unbesiegte Gott 89–117. G.H. Halsberghe, *Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3^e siècle après J.C.*, ANRW II 17, 4, Berlin-New York 1984, 2181–2201. S. Sanie, *Die syrischen und palmyrenischen Kulte in Dakien*, ANRW II 18, 2, Berlin-New York 1989, 1209–1218. Clauss, *Athenaeum* 78, 431–434.

²⁵⁵ Leadbeater, CB 47, 92.

Ein nicht weniger schweres Hindernis für die Überzeugungskraft der neuplatonisch fundierten Heliolatrie bot sich aber auch bei dem Unterfangen, die zahlreichen, durch einen gewachsenen Mythos geprägten griechischen und nichtgriechischen Götter des paganen Polytheismus mit dem einen, allumfassenden Sonnengott in Bezug zu setzen und auszugleichen; das heißt zum ersten, ihnen gemäß der Doktrin Jamblichs sowohl einen superioren Aspekt noetischer Wesenheit als auch einen inferioren enkosmischer Körperlichkeit zuzusprechen und solchermassen der durch Helios markierten Kontinuität zwischen allen drei Weltebenen einzufügen;²⁵⁶ zum zweiten, sie – aus ‘horizontaler’ Sicht – ungeachtet ihrer verschiedenen Namen und Funktionen in eben diesem omnipotenten Sonnengott aufgehen zur lassen, ihre Gestalten in Erscheinung und Wirkung als seine vielfältigen Emanationen, Fazetten, Sonderformen, Abzweigungen zu erklären und damit ein monotheistisches Religionsmodell anzustreben.²⁵⁷

Es hatte sich gezeigt, daß Julians Helios-Rede genealogisierende, assimilierende und identifizierende Verfahrensweisen miteinander wechseln läßt, um dieses Ziel der Vereinheitlichung zu erreichen, und daß der etwa ein Jahrhundert spätere Helios-Hymnos des Proklos bei grundsätzlich gleichartiger Methode den im Kettensymbol veranschaulichten Prozeß einer emanativen Deszendenz besonders betont – einschließlich des ‘Hervorgehens’ des Helios selbst aus der protogenetischen Urgottheit. Bestätigung und Vervollständigung bieten die beiden gelegentlich schon herangezogenen, zeitlich dem Proklos näherstehenden neuplatonisch beeinflussten Autoren Martianus Capella und Macrobius.²⁵⁸ Vom Sonnenhymnus der *Philologia* im achtbändigen enzyklopädischen Werk des Martian stellt der erste Teil das Sohnverhältnis des Sol (Helios) zum ‘Vater’, somit seine δεύτερος θεός -Position stark heraus (de nupt. 2, 185 l.5, 188, 2 T 234);²⁵⁹ der zweite nimmt zahlreiche Gleichsetzungen mit anderen, vor allem auch exotischen Göttern vor, deren Namen als ‘Insignien’ des alle Numina umfassenden kosmischen ‘Angesichts’ (de nupt. 2, 193, 1 vera deum facies vultusque paterne) – der εἰκὼν παγγενέταο θεοῦ des

²⁵⁶ Finamore, TAPhA 118, 400–401.

²⁵⁷ Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, 573–576. Lenaz, Martianus Capella 58–59.

²⁵⁸ Vgl. Lenaz, Martianus Capella 47. C. Zintzen, Römisches und Neuplatonisches bei Macrobius, in: *Politeia und Res Publica* (Palingenesia 4), Wiesbaden 1969, 357–376.

²⁵⁹ Lenaz, Martianus Capella 36.51.53. Vgl. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 259.

Proklos-Hymnos entsprechend²⁶⁰—zu gelten haben (de nupt. 2, 190, 1-192, 2 T 235).²⁶¹

Während Martianus Capella das philosophische Bekenntnis zu einer henothelistischen bzw. kathenotheistischen Konzeption im personalen Radius des Sonnengottes einer relativ blassen allegorischen Figur in den Mund legt, läßt sein Zeitgenosse Macrobius den hochangesehenen, mit staatlichen und sakralen Ämtern ausgestatteten Vettius Agorius Praetextatus, unter Julian Statthalter von Achaea und vom Kaiser hochgeschätzter Repräsentant römischer Priesterwürde,²⁶² also eine veritable historische Größe, im ersten Buch der Saturnalien (1, 17, 2-23, 22) unter dem Gesichtswinkel der 'horizontalen' Koordinate weitläufige, zum Teil allegorisierende, mit literarischer und antiquarischer Gelehrsamkeit befrachtete Ausführungen über das Zusammenfallen der heidnischen Göttervielfalt in Sol (Helios) machen,—gestützt auf die einschlägigen Werke des Porphyrios²⁶³ und in Übereinkunft mit der neuplatonischen Sonnentheologie Jamblichs und Julians,²⁶⁴ wobei das Moment der Theurgie allerdings ausgespart bleibt. Diese Ausführungen reichen von dem langen Abschnitt betreffend Apollo (sat. 1, 17, 7-69) über Minerva als Solis virtus (1, 17, 70), Liber-Dionysos (1, 18, 1-24), Mars-Ares (1, 19, 1-6), Mercurius-Hermes (1, 19, 7-16), Aesculapius-Asklepios (1, 20, 1-5) und Hercules-Herakles (1, 20, 6-12) bis zu den Fremdgöttern Sarapis (1, 20, 13-18), Adonis (1, 21, 1-6), Attis (1, 21, 7-10), Osiris (1, 21, 11-12), Horus (1, 21, 13-14), Ammon (1, 21, 18-19) sowie den heiligen Stieren Mnevis, Apis und Bakis-Buchis (1, 21, 20) und enden bei Pan (1, 22, 2-7), Saturnus-Kronos (1, 22, 8), Iup(p)iter-Zeus (1, 23, 1-9) mit Übergang zu dem syrischen Iup(p)iter Heliopolitanus (1, 23, 10-16), der von dem zum Schluß samt seiner Konsortin Atargatis genannten Adad-Hadad (1, 23, 17-20) nicht zu trennen ist.²⁶⁵ Sie zielen auf einen

²⁶⁰ Lenaz, Martianus Capella 59 (Stellen).

²⁶¹ Lemoine, Martianus Capella 103. Lenaz, Martianus Capella 56-58.

²⁶² H. Bloch, The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century, in: A. Momigliano (Ed.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963, 195. Vgl. Julian. ep. 28 III p. 84-96 W. (nebst den Bemerkungen von Wright III p. XXVIII. XXXV. 84 n. 2).

²⁶³ Zur Quellenfrage s. Courcelle, Les lettres grecques en Occident 16-20. F. Altheim, Aus Spätantike und Christentum, Tübingen 1951, 2-15.139-152. Lenaz, Martianus Capella 56.- Korrigierend Flamant, Macrobe et le Néo-platonisme latin 656-667.

²⁶⁴ Bowder, The Age of Constantine and Julian 115. Flamant, Macrobe et le Néo-platonisme latin 653-655.669-670.

²⁶⁵ Vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig

solaren Monotheismus mit pantheistischer Tendenz nach stoischem Vorbild (sat. 1, 17, 4) und bringen dabei die aus Ciceros *Somnium Scipionis* bekannte Kombination der astralen Hegemonie, der *moderatio mundi* und der *μεσότης* des Helios-Sol mit ein.²⁶⁶

Es ist indessen ohne weiteres einleuchtend, daß solche künstlichen, teils poetischen (Martianus Capella), teils prosaischen (Macrobius), in jedem Falle aber konstruiert wirkenden Produkte philosophisch gebildeter Literaten bei aller Anstrengung im Aufbieten gelehrter Interpretationskünste keine religiöse Beiten- und Tiefenwirkung auszulösen vermochten.

1930⁴ [Darmstadt 1959], 101. Mastandrea, *Un Neoplatonico Latino*. Cornelio Labcone 169–171.

²⁶⁶ Flamant, *Macrobie et le Néo-platonisme latin* 670–671. Vgl. *Macr. Comm.* in *Somn. Scip.* 1, 20, 1–2.

VIERTES KAPITEL

DER HYMNOS AUF HERAKLES ASTROCHITON-HELIOS IN DEN DIONYSIAKA DES NONNOS VON PANOPOLIS

Im Unterschied zu den bisher betrachteten Zeugnissen für synkretistische Sonnentheologie während des Zeitraums zwischen dem zweiten und dem fünften Jahrhundert n.Chr. handelt es sich bei der hymnisierenden Ansprache des Dionysos an den göttlichen Herrn der phönizischen Stadt Tyros (Nonn. Dion. 40, 369–410)¹ weder um ein religiöses Gedicht oder ein magisches Dokument noch um ein literarisches Produkt philosophischer Mystik oder solarmonotheistischer Weltanschauung, sondern um ein Erzeugnis spätantiker Poesie, Teil eines riesigen Epos, das allerdings im Rahmen dichterischer Phantasie und unter dem Vorzeichen einer unbestreitbaren Neigung zu Exzentrik und Hyperbolik durchaus auch religiöse, mystische, magische, astronomische bzw. astrologische und philosophisch-kosmologische Momente auf seine Weise einbringt und verarbeitet.² Dionysos, Erreger kultischer Ekstase in den Mysterien, Gott des Verwandlungszaubers, Opponent des apollinischen Orpheus, aber—zumindest in den theologischen Systemen des Neuplatonismus—auch Figuration des komplementären Aspekts der kosmischen Teilung oder Verteilung zu dem harmonisierend zusammenfügenden, einheitlichen Wirken des solaren Apollon (s.o. Kap. III), gelangt der Erzählung des Nonnos zufolge nach Tyros, an die Heimstätte seiner thebanischen Vorfahren mütterlicherseits (Agenor, Kadmos),³ besucht das 'Haus' (Dion. 40, 367 δόμον), das heißt den Tempel des Stadtgottes und wird von ihm freundlich empfangen, bewirtet sowie über die Urgeschichte der phönizischen Ansiedlung belehrt (Dion. 40, 411–575).⁴

¹ F. Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis, Diss. Königsberg 1915, 9–29.

² H. Bogner, Die Religion des Nonnos von Panopolis, Philologus 89, 1934, 321–329. Fauth, Eidos Poikilon 21.27–28.127.162.171.175.180–184.195–196. Vgl. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 185–187 (dessen Einzelerklärungen allerdings größtenteils korrekturbedürftig sind).

³ Vgl. H. Seyrig, Le Grand Prêtre de Dionysos à Byblos, Syria 31, 1954, 68–73. A. Henrichs, Die Phoinikika des Lollianios (Papyrologische Texte und Abhandlungen 14), Bonn 1972, 16.

⁴ O. Eissfeldt, Ras Schamra und Sanchunjathon (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 4), Halle 1939, 132–133 (= Kleine Schriften 2, Tübingen 1963,

Die Szene endet damit, daß Bakchos dem tyrischen Herakles Astrochiton (griech. ἀστροχίτων 'mit Sternengewand')⁵ einen 'goldglänzenden, leuchtenden Mischkrug, von uranischer Kunstfertigkeit geschaffen', überreicht, während der seinerseits dem Gast das Sternengewand umlegt (Dion. 40, 574-578 T 236).⁶

Beide Geschenke sind Sinnbilder einer siderischen Symbolik: der goldene Mischkrug, schon aus den orphischen Fragmenten bekannt (Orph. fr. 217 p. 237.308 309 K. T 237), verweist auf himmlische Sonnenhaftigkeit unter dem Zeichen elementarer Vermischung und Verwandlung; das Sternenkleid, in den orphischen Argonautika ein Attribut des Mondes und der Nacht (Orph. Arg. 513.1028), erweist seinen Träger als dominierende kosmisch-astrale Potenz, in der —wie hier— die solare Komponente einbegriffen sein kann.

Ein hymnisches Lied aus der Antigone des Sophokles feiert den Dionysos als 'Chorführer feuerhauchender Gestirne' (Soph. Antig. 1146 1147 T 238);⁷ nach Diodor (bibl. 1, 11, 3 = Orph. fr. 237 K.) stand schon in den Βακχικά ἔπη des legendären Eumolpos der Vers 'den sternenleuchtenden Dionysos, in Strahlen, feurigen Angesichts' (T 239). Dem Feuer, und zwar offenkundig dem kosmischen, speziell dem solaren Feuer, ist aber auch der tyrische Herakles Astrochiton des Nonnos verbunden, da er gleich zu Beginn des Hymnos (Dion. 40, 369-370) als 'Herrscher des Feuers . . . Helios' (ἀναξ πυρός . . . Ἡέλιε) prädiiziert wird, übergiechend mit der Eigentümlichkeit des Helios Kosmokrator in den orphischen Fragmenten, den Zaubertexten, den chaldäischen Orakeln und den Schriften der Neuplatoniker, entweder das Element des Feuers selbst (s.o.S. 5) oder aber den 'Herrn', 'König', 'Vermehrer' 'Erwecker', 'Verwalter' des Feuers (o.S. 26-27.134) darzustellen.⁸

244 247). C. Grottanelli, 'The Ogygian Oak at Mamre and the Holy Town of Hebron, VO 2, 1979, 59-60. Fauth, Eidos Poikilon 72. 172 174.

⁵ Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, 92-93.255-259.

⁶ Nach D. van Berchem, Sanctuaires d'Hercule Melqart. Contribution à l'expansion phénicienne en Méditerranée, Syria 44, 1967, 102 n. 4 sind Herakles und Dionysos die griechischen Äquivalente für Melqart und Ešmun-Adonis.—Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, 256 257 faßte den Austausch der Geschenke als Zeichen eines (halbjährigen) Wechsels der beiden Sonderformen des solar-uranischen Regenten (kaum haltbar). S. jetzt C. Bonnet, Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée (Studia Phoenicia VIII), Namur 1988, 31-32.

⁷ P. Vicaire, Dionysos dans la tragédie de Sophocle, REG 81, 1968, 361.

⁸ Vgl. Nonn. Dion. 38, 116 (Helios als 'Walter des Feuers' [πυρός ταμίης].—Bonnet, Melqart 72.

Den kulthistorischen Hintergrund bildet hier der Umstand, daß der vom Dichter ἀστροχίτων Ἡρακλῆς genannte phönizische Melqart,⁹ laut Herodot (hist. 2, 44) und angeblich gemäß der indigenen Tradition bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. Inhaber eines Heiligtums (ἱρόν) der 'uralten Stadt Tyros' (ὠνυγίη Τύρος),¹⁰ seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. als 'König der Stadt' (phöniz. Melek qart)¹¹ und 'Herr von Tyros' (phöniz. Ba'al Šur), also ihr Regent und Schutzpatron,¹² später sogar als ihr 'Gründer' (griech. ἀρχηγέτης)¹³ durch Inschriften, Keilschrift Dokumente und Siegel bezeugt,¹⁴ eine intensive sakrale

⁹ S. dazu insgesamt C. Bonnet-Tzavellas, Le dieu Melqart en Phénicie et dans le bassin méditerranéen: Culte national et officiel, in: E. Gubel-E. Lipiński-B. Servais-Soyez (Eds.), Histoire phénicienne (Studia Phoenicia II), Leuven 1983, 195-207.

¹⁰ Lucian. dea Syr. 3. Dion. Perieg. descr. 911. Grotanelli, VO 2, 61. S. aber S. Moscati, Melqart e i Fenici, RSF 16, 1988, 253-256. Bonnet, Melcart 33.—Zum Begriff ὠνυγίος s. Fauth, BN NF. 23, 361-379.

¹¹ Abzulehnen M.G. Amadasi Guzzo, Tanit-ŠTRT e Milk-ŠTRT: ipotesi, Orientalia NS. 60, 1991, 85 ('Gott der Stadt'). Vgl. D. Pardee, JNES 50, 1991, 303-304.

¹² R. du Mesnil du Buisson, Origène et évolution du panthéon de Tyr, RHR 163, 1963, 136. S. Ribichini, Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica, Roma 1985, 47. C. Bonnet, Le culte de Melqart à Carthage. Un cas de conservatisme religieux, in: C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.), Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 210-211. Melqart 430-433. — Zu Melqart auf dem Kerubenthron s. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst 30.32 Abb. 15-17. Niehr, Der höchste Gott 82-83.

¹³ Etwas anders aufgefaßt von I. Schiffmann, Phönizisch-Punische Mythologie und geschichtliche Überlieferung in der Widerspiegelung der antiken Geschichtsschreibung, Roma 1986, 59 ('Koloniegründer'). S. aber R.J. Clifford, Phoenician Religion, BASOR 279, 1990, 59-60 (zu KAI 47).

¹⁴ M. Dunand, Stèle araméenne dédiée à Melqart, BMB 3, 1939, 65-76 Tf. XIII. Donner-Röllig-Kanaanäische und aramäische Inschriften 1, 37. 2, 203 nr. 201 (Lit.). F.M. Cross, The Stele dedicated to Melcarth by Ben-Hadad of Damascus, BASOR 205, 1972, 36-42. E. Lipiński, Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics (OLA 1) 1, Leuven 1975, 15-19. P. Bordreuil-J. Teixidor, Nouvel examen de l'Inscription de Bar-Hadad, Aula Orientalis 1, 1983, 271-276. J.A. Dearman-J.M. Miller, The Melqart Stele and Ben Hadad of Damascus, PEQ 150, 1983, 95-101. A. Lemaire, La stèle araméenne de Barhadad, Orientalia NS. 53, 1984, 337-349 (Inscription des Barhadad aus Breğ bei Aleppo [9.Jh.v.]). R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons (AfO Beiheft 9), Graz 1956, 109 (§ 69 IV 14). G. Pettinato, I rapporti politici di Tiro con l'Assiria alla luce del Trattato tra Asarhaddon e Baal, RSF 3, 1975, 145-160 (Vertrag zwischen Asarhaddon von Assyrien und Baal von Tyros [6.Jh.v.]).— W. Culican, Melqart Representations on Phoenician Seals, Abr-Nahrain 2, 1960/61, 41-54 (seit 6.Jh.v.). Vgl. Mesnil du Buisson, RHR 163, 144-145. J.P. Brown, Cosmological Myth and the Tuna of Gibraltar, TAPhA 99, 1968, 48-49. Donner-Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften 1, 10.2, 60 nr. 43 (Lapethos/Kypros). C. Grotanelli, Il mito delle origini di Tiro: due versioni 'duali', OA 11, 1972, 54. Continuità e innovazioni nella religione fenicia, in: La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali (SS 53), Roma 1981, 33. W. Röllig, On the Origin

Beziehung zum Feuer besaß¹⁵ und daher von der modernen Forschung verschiedentlich mit dem gottgleichen, von 'feurigen Steinen' umgebenen Melek Šor ('König von Tyros') bei Hesekiel (28, 11–19) zusammengebracht wurde.¹⁶ Der Bezug zum Feuer geht unter anderem aus Münzabbildungen eines brennenden Altars vor seinem durch Hiram von Tyros (969–936 v.) neu errichteten Tempel¹⁷ und einer die Beischrift ἀμβρόσιε πέτρε ('ambrosische Felsen'[Dual]) tragenden Doppelmassebe mit Ölbaum und lodernder Opferstätte auf der Kulthöhe der Stadt¹⁸ hervor, ergänzt durch die Darstellung eines Adlers und eines schlangenumwundenen brennenden Ölbaums als Kulisse der Geburt des Melqart auf einem Relief aus Tyros.¹⁹

Diese Szene wird sowohl von Achilleus Tatios in seinem Roman Leukippe und Kleitophon (2, 14) beschrieben²⁰ als auch—poetisch variiert—von Nonnos aufgenommen und in Form eines prophetischen Appells des Astrochiton an die Ureinwohner Phöniziens zur Gründung von Tyros seiner protogonischen Erzählung eingebaut (Dion. 40, 466–500 T 240); sie enthält die 'Requisiten' des ambrosischen Doppelfelsens (467–469),²¹ des daraus emporwachsenden Ölbaums

of the Phoenicians, Berytus 31, 1983, 88. Ribichini, Poenus Advena 44–45. Bonnet, Melqart 19–20.97–99.

¹⁵ Ribichini, Poenus Advena 46–47.

¹⁶ J. Dus, Melek Šor-Melqart?, ArOr 26, 1958, 179–185. Brown, TAPhA 99, 49. G. Garbini, I Fenici. Storia e Religione, Napoli 1980, 56–57. P.M. Bogaert, Montagne sainte, jardin d'Éden et sanctuaire (hiérosolymitain) dans un oracle d'Ezéchiél contre le prince de Tyr (Ez. 28, 11–19), in: H. Limet-J. Ries (Eds.), Le mythe, son langage et son message (Homo Religiosus 9), Louvain-La-Neuve 1983, 131–153. Fauth, Kairos NF. 29, 60–61 und dazu ergänzend nachzutragen Tardieu, Trois mythes gnostiques 182–189 (Lit.). Vgl. ferner R. M. Grant, Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif, SMSR 38, 1967, 257–258. Bonnet, Melqart 42–46. R.R. Wilson, The Death of the King of Tyre: The Editorial History of Ezekiel 28, in: J.H. Marks-R.M. Good (Eds.), Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope, Guilford/Conn. 1987, 213 (Lit.).

¹⁷ Zum Tempelbau des Hiram s. Ios.c.Ap.1, 118. ant. Iud. 8, 5, 3 (146). Ch. Clermont-Ganneau, L'egersis de Melqart et le réveil des dieux, RAO 8, Paris 1924, 152–153. Mesnil du Buisson, RHR 163, 142. H.J. Katzenstein, The History of Tyre, Jerusalem 1973, 86–87.

¹⁸ G.F. Hill, Catalogue of Greek Coins of Phénicia, London 1910, 281(nr. 429.430) Tf. 33, 14–15.44, 7. E. Will, Au sanctuaire d'Héraclès à Tyr, Berytus 10, 1952/53, 3–4. Mesnil du Buisson, RHR 163, 133–135 fig. 1. Gese, Die Religionen Altsyriens 196–197. R. du Mesnil du Buisson, Études sur les dieux et les mythes de Canaan (EPRO 33), Leiden 1973, 32–43 fig. A-G. Bonnet, Melqart 85–90.

¹⁹ Will, Berytus 10, 1–3.9 12 Pl. I. H. Seyrig, Antiquités syriennes, Syria 40, 1963, 23–24 Pl. II 1. Bonnet, Melqart 82–83.

²⁰ Will, Berytus 10, 3.5. Mesnil du Buisson, RHR 163, 141.149. Bonnet, Melqart 69–72.

²¹ P. Naster, Ambrosiai Petrai dans les textes et sur les monnaies de Tyr, in:

(469–471),²² der ihn umwindenden Schlange (476–477), eines über dem Baum schwebenden Adlers und einer auf den Wipfeln ruhenden Opferschale (471–473). Das gesamte wundersame Kultarrangement ist von Flammen umhüllt, ohne daß es von ihnen verzehrt wird (485–489), das heilige Gefäß ruht unbewegt im Gezweig und sendet aus der Mitte der Baumkrone 'glänzenden Rauch' empor (490–492).²³

Doppelsäulen, Feuerattribute und brennende Altäre sind die Merkmale von Melqart-Kultstätten nach bildlichen und literarischen Testimonien.²⁴ Herodot sah im Heiligtum von Tyros zwei Stelen aus kostbarem Material;²⁵ Philon von Byblos berichtet in seiner Phönizischen Geschichte von der Konsekraton zweier Stelen an 'Feuer' (πῦρ) und 'Wind' (πνεῦμα) durch den tyrischen Urheroen Usoos.²⁶ Die Parallelität ist nicht zu übersehen. Einer Hypothese von R. Dussaud zufolge gelten die Zwillingstelen bei Philon bzw. die Doppelmasseben bei Herodot²⁷ den beiden göttlichen Antipoden des

C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.), *Religio Phoenicia* (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 361–371 fig. 1–18. P. Zanollo, I due 'betili' di Malta e le Ambrosiai Petrai di Tiro, *RivArch* 5, 1981, 16–29. – Zu diesem Doppelfelsen hypothetische Ausführungen bei J. Morgenstern, The King God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes, *VT* 10, 1960, 146–148. The 'Son of Man' of Daniel 7, 13f. A New Interpretation, *JBL* 80, 1961, 68 ('Tore des Herakles [= Ba'al Šamēm-Melqart]' als Eingang zur Unterwelt).

²² Zum Ölbaum vgl. Tardieu, *Trois mythes gnostiques* 196–201.

²³ Grottanelli, *OA* 11, 53.59. VO 2, 60–61. Vgl. Will, *Berytus* 10, 6–9. E.A.S. Butterworth, *The Tree and the Navel of the Earth*, Berlin 1970, 85–86. Bonnet, *Melqart* 99–100.

²⁴ Philostr. *vit. Ap.* 5, 4, 5. *Sil. It. Pun.* 3, 29. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia* 281 (nr. 427) Tf. 33, 13.44, 12. Will, *Berytus* 10, 8–9. Brown, *TAPhA* 99, 47–50. Gese, *Die Religionen Altsyriens* 196–197. Bonnet-Tzavellas, *Le dieu Melqart* 200. B. Servais-Soyez, *Les monnaies impériales de Tyr*, in: E. Gubel-E. Lipiński-B. Servais-Soyez (Eds.), *Sauvons Tyr* (Studia Phoenicia I), Leuven 1983, 105 fig. 10.

²⁵ Herodot. *hist.* 2, 44, 2. – Zum Doppelpfeiler in Verbindung mit Melqart s.F. Dornseiff, *Antike und alter Orient*, Leipzig 1956, 170–173. Bonnet, *Melqart* 43.47–49.100–104.

²⁶ Phil. *Bybl. fr.* 2 Jac. (= Eus. *praep. ev.* 1, 10, 10). Mesnil du Buisson, *RHR* 163, 155. L'ancien dieu tyrien Ousô sur les monnaies de Tyr, *MUSJ* 41, 1965, 14–16. Will, *Berytus* 10, 7. Brown, *TAPhA* 99, 50. Gese, *Die Religionen Altsyriens* 198. J. Ebach, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos* (BWANT 108), Stuttgart-Berlin 1979, 160.424.426.429. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos* 14.164–165. Schiffmann, *Phönizisch-Punische Mythologie* 32 (Πῦρ und Πνεῦμα substituierte philosophische Begriffe für Rašap-Rešep und El). – Vergleich der Darstellungen bei Philon und Nonnos nebst Diskussion der Quellenfrage unternimmt Eissfeldt, *Ras Shamra und Sanchunjathon* 128–151. S. zur Verbindung beider Mythen jetzt Grottanelli, *OA* 11, 49–53.59 und kritisch dazu P. Xella, *Studi sulla religione fenicia e punica* 1971–1973, *RSF* 3, 1975, 239–241.

²⁷ Vgl. A. Audin, *Les piliers jumeaux dans le monde sémitique*, *ArOr* 21, 1953,

kanaanäisch-phönizischen Mythos, Baal (Hadad), dem Herrn des himmlischen Blitzfeuers, und Jam (Yamm), dem Gebieter des Meeres und damit des wogenaufwühlenden Windes, die bei Nonnos (Dion. 42, 13–436) als Dionysos und Poseidon im Kampf um Beroc (Berytos) aufeinandertreffen²⁸ und aus denen sich nach Ansicht Dussauds der tyrische Melqart konkretisiert hat.²⁹

Sakrifizielles Feuer muß bei dem Wachtelopfer in Tyros anlässlich der 'Wiedererweckung des Melqart' verwendet worden sein, da eine Nebenlinie der Überlieferung behauptet, Herakles (= Melqart), Sohn der Asteria (Astarte) und des Zeus (Hadad), sei in Libyen von Typhon (Seth) getötet³⁰ und durch den Geruch von (verbrannten) Wachteln wiederbelebt worden.³¹ Der dahinterstehende, schwer durchschaubare, jedenfalls aber anscheinend den 'Schlaf' oder Tod des Gottes

430–439. A. Garcia y Bellido, *Heracles Gaditanus*, AEA 36, 1963, 114–120. Katzenstein, *The History of Tyr* 87–88. Naster, *Ambrosiai Petrai* 368. Bonnet, *Melqart* 29.

²⁸ Fauth, *Eidos Poikilon* 71–92.

²⁹ R. Dussaud, *Melqart*, Syria 25, 1946/48, 205–206. *Melqart d'après de recents travaux*, RHR 151, 1957, 5. Vgl. Bonnet-Izavellas, *Le dieu Melqart* 198. —Zur maritimen Komponente des Gottes s.J. Bayet, *L'omen' du cheval à Carthage: Timée, Virgile et le monnayage punique*, REL 19, 1941, 180.181. M. Fantar, *Le dieu de la mer chez les Phéniciens et les Puniques*, Roma 1977, 105–120 (kritische Diskussion). —Melqart-Poseidon Narnakos auf Kypros: J.C. Greenfield, *Larnax tes Lapethou III revisited*, in: E. Lipiński (Ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. (Studia Phoenicia V)*, Leuven 1987, 397. A. Parmentier, *Phoenicians in the Administration of Ptolemaic Cyprus*, in: E. Lipiński (Ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. (Studia Phoenicia V)*, Leuven 1987, 405. —E. Schwertheim, *Hadad und Apollon* in: M.B. de Boer-T.A. Eldridge (Eds.), *Hommages à M.J. Vermaseren* 3 (EPRO 68, 3), Leiden 1978, 1143–1147 (solarer Synkretismus bei beiden Göttern auf der Stele von Nikopolis).

³⁰ Vgl. die Ausführungen von Brown, *TAPhA* 99, 52–56 über die Verbindung zwischen den 'Säulen des Herakles' und dem Typhon-Kampf (Nachtrag zu meinen Aufsätzen BN NF. 23, 372 und UF 22, 108.114). C. Bonnet, *Typhon et Baal Šaphon*, in: E. Lipiński (Ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. (Studia Phoenicia V)*, Leuven 1987, 101.142–143 (Übertragung des mythischen Motivs von Osiris auf Melqart). —Nachtrag zu meinem Aufsatz UF 22, 108–116; dazu auch W.G. Lambert, *Trees, Snakes and Gods in Ancient Syria and Anatolia*, BSOAS 48, 1985, 443–444 mit dem Thema des Kampfes zwischen Baal Hadad und Lotan sowie mit dem Zitat der auf Tešub von Aleppo bezüglichen Stelle KUB XLVII 78 I 3 nam-ni-ra-am ḥa-zi-ra-am 'du mit Namni, du mit Ḥazzi [H. Thiel-I. Wegner, *Eine Anrufung an den Gott Teššup von Halab in hurrischer Sprache*, SMEA 24, 1984, 189.194]).

³¹ Athen dipt. 392 DE (Eudoxos von Knidos). Eustath. in Od. 11, 600. Vgl. Porphy. de abst. 1, 25. Zenob. paroem. 5, 56. Seyrig, Syria 40, 19–20. Gese, *Die Religionen Altsyriens* 195. Ribichini, *Poenus Advena* 49 u.n. 32. —Zur Verwandlung der Asteria-Astarte, Mutter des Melqart, in eine Wachtel (Lactant. ad Stat. Theb. 4, 795. Hygin. fab. 53. Serv. ad Aen. 3, 73) s.M. Delcor, *Astarte*, LIMC 3, 1986, 1077–1085. Schiffmann, *Phönizisch-Punische Mythologie* 60–61. Bonnet, *Melqart* 20.

voraussetzende Akt³² hat mit seiner Verbrennungssymbolik³³ und seiner Resurrektionsidee³⁴ offenbar nicht unwesentlich zur Identifikation Melqarts mit dem auf dem Oeta durch Selbstverbrennung zu neuer, göttlicher Daseinsform gelangten thebanischen Herakles³⁵ beigetragen.³⁶ Der hellenistische Historiker Menander von Ephesos behauptet, Hiram von Tyros habe als erster im Monat Peiritios (Februar/März) die 'Erweckung des Herakles' (ἐγερσις Ἡρακλέους)

³² E. Lipiński, La fête de l'envelissement et de la résurrection de Melqart, in: Actes de la XVII^e rencontre assyriologique internationale 1969, Paris 1970, 30–58. Vgl. R.D. Barnett, Ezekiel and Tyre, Eretz Israel 9, 1969, 6–13 Tf. I–IV (Grabstätten des Melqart). Gese, Die Religionen Altsyriens 194 (zu Herodot. hist. 7, 16, 7 Selbstverbrennung des Hamilkar). P. Xella, Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa, in: La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali (SS 53), Roma 1981, 15.—Zum Kult von Pyrgi s.J.G. Février, A propos du hieros gamos de Pyrgi, JA 253, 1965, 11–13. J. Ferron, Un traité d'alliance entre Caere et Carthage contemporain des derniers temps de la royauté étrusque à Rome ou l'événement commémoré par la quasi-bilingue de Pyrgi, ANRW I 1, Berlin-New York 1972, 189–214. S. Ribichini, Melqart nell'iscrizione di Pyrgi?, in: Saggi fenici I, Roma 1975, 41–47. A.W.J. Holleman, Lucretia und die Inschriften von Pyrgi, Latomus 40, 1981, 42–43. S. aber Garbini, I Fenici 220.—Keine Bezugnahme auf Melqart bei B.F. Batto, The Sleeping God. An Ancient Near Eastern Motif of Sovereignty, Biblica 68, 1987, 153–177.

³³ Ps. Clem. recogn. 10, 24. Vgl. B.C. Brundage, Herakles the Levantine, JNES 17, 1958, 230–231. Bonnet, Melqart 46 (mit Deutung von Hesek. 28, 18 auf die Verbrennung Melqarts). 78–80 (Marmorgefäß von Sidon mit Inschrift b'l kr = Ba'al Kür 'Herr der [Ofen]glut' [=ἄναξ πυρός]). S. ferner G. Bunnens, L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires, Bruxelles-Rome 1979, 378 (Wiedererneuerung Melqarts mittels des Ganges durch das Feuer zum Wohl von Tyros). S. Ribichini, Concezioni dell'oltretomba nel mondo fenicio e punico, in: P. Xella (Ed.), Archeologia dell'Inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico, Verona 1987, 154.

³⁴ M.S. Smith, Interpreting the Baal Cycle, UF 18, 1986, 313–339 (zum ugaritischen Baal als sterbendem und auferstehenden Gott).

³⁵ Hymn. Orph. 12, 9 (αὐτοθύς). Lipiński, La fête d'envelissement 44 u.n. 2. Dussaud Syria 25, 207–208. Einen negativ gewendeten Nachklang bildet vielleicht noch der apotropäische Appell an Herakles in der Vita des heiligen Phokas ἀπελθε εἰς τὴν γέννα τοῦ πυρός (L. Van de Vorst, Saint Phocas, Analecta Bollandiana 30, 1911, 276. R. Merkelbach, Weg mit dir, Herakles, in die Feuerhöhle, ZPE 86, 1991, 41–42).

³⁶ Vgl. J. B. Tsirkin, The Labours, Death and Resurrection of Melqart as depicted on the Gates of Gades' Herakleion, RSF 9, 1981, 21–27. Schiffmann, Phönizisch-Punische Mythologie 62 (Parallelisierung der Taten des griechischen Herakles mit den Kämpfen Melqarts, angeblich nach Silius Ital. Pun. 3, 32–44 an den Toren des Melqart-Tempels von Gades dargestellt). Vgl. die Doppelung des 'ägyptischen' und des thebanischen Herakles in Gadeira/Gades bei Philostr. vit. Ap. 2, 33.5, 5.—S. allgemein C. Bonnet, Héraclès en Orient: interprétations et syncrétismes, in: C. Bonnet-C. Jourdain-Annequin (Eds.), Héraclès d'un rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives, Bruxelles-Rome 1992, 165–198.

gefeiert.³⁷ Die besagte Identifikation ist, obwohl die beiden auslösenden mythischen Vorgänge wahrscheinlich disparat waren,³⁸—nicht zuletzt wohl unter dem Einfluß der zwischen Theben und Phönizien (Kadmos, Europa) bestehenden sagenmäßigen Kontakte—spätestens seit dem 5. Jahrhundert v.Chr. vollzogen³⁹ und auch im offiziellen staatspolitischen Bereich (Vertrag Hannibals mit Philipp von Makedonien) akzeptiert.⁴⁰ Sie hat sich außer in Tyros⁴¹ auch an allen anderen wichtigen Kultorten des phönizischen Gottes (z.B. Gades, Ägypten, Thasos, Rhodos, Kypros, Malta, Sardinien, Karthago)⁴² durchgesetzt.⁴³

³⁷ FGrH III 790 nr. 783 Jac. (= Ios.c.Ap. 118. ant. Iud. 8, 5, 3 [145–146]). Clermont-Ganneau, L'egersis de Melqart 149–167. Mesnil du Buisson, RHR 163, 143. J. Teixidor, Bulletin d'épigraphie sémitique, Syria 46, 1969, 320–321. Gese, Die Religionen Altsyriens 194. Ribichini, Poenus Advena 48–49. Bonnet, Melqart 33–40.104–112. Vgl. K. Oberhuber, Ein zentrales Problem der altnesopotamischen Religionsgeschichte, in: A. Morpurgo Davies-W. Meid (Eds.), Studies in Greek, Italic and Indo-European Linguistics offered to Leonard R. Palmer, Innsbruck 1976, 261–263.

³⁸ Vgl. M. P. Nilsson, Der Flammentod des Herakles auf dem Oite, ARW 21, 1922, 310–316 (Jahresfeier). S. aber G.R. Levy, The Oriental Origin of Herakles, JHS 54, 1934, 45–48. B.C. Brundage, Heracles the Levantine: A Comprehensive View, JNES 17, 1958, 230–231. Bonnet Tzavellas, Le dieu Melqart 201.—Zum Problem der Disparität beider Gestalten S.J. Teixidor, L'interprétation phénicienne d'Héraclès et d'Apollon, RHR 200, 1983, 247–248. Ribichini, Poenus Advena 138–139.

³⁹ Mesnil du Buisson, RHR 163, 153–154. M. Chéhab, Tyr à l'époque romaine, MUSJ 38, 1962, 13–14. M.F. Baslez, Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce: Les divinités marines, in: C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.) Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 299.

⁴⁰ Polyb. hist. 7, 9, 2. Barré, The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia 74.123. Vgl. C. Grottanelli, Melqart e Sid fra Egitto, Libia e Sardegna, RSF 1, 1973, 153–164. Xella, RSF 3, 239. F. Barreca, A proposito di una scultura aniconica invenuta nel Sinis de Capras, RSF 5, 1977, 165–179. Bonnet-Tzavellas, Le dieu Melqart 201. Clifford, BASOR 279, 62.

⁴¹ Plut. vit. Alex. 24. Arrian. an. 2, 16.18.24. Bonnet, Melqart 51–53. Vgl. D. Le Lasseur, Mission archéologique à Tyr, Syria 3, 1922, 133 pl. XXIV. R. Dussaud, Héraclès et Astronoe à Tyr, RHR 63, 1911, 331–339. Mesnil du Buisson, RHR 163, 159. F. Verkinderen, Les cités phéniciennes dans l'empire d'Alexandre le Grand, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 287–288.

⁴² Strab. geogr. 3, 5, 5. Diod. bibl. 5, 20, 2. J. Gagé, Melqart, Alexandre et les Romains à Gades, REA 42, 1940, 425–438. M. Launey, Le sanctuaire et le culte d'Héraclès à Thasos (Études Thasiennes I), Paris 1944, 210. D. van Berchem, Hercule Melqart à l'Ara Maxima, RPAA 32, 1959/60, 61–66. C. et G. Charles Picard, Hercule et Melqart (Collection Latomus 70), Bruxelles 1964, 569–578 (Karthago). Garcia y Bellido, AEA 36, 70–153 (Gades). van Berchem, Syria 44, 80–109.307–336 (Gades, Thasos, Rom). Donner Röllig, kanaanäische und aramäische Inschriften 1, 11.2, 64 nr. 47 (Malta). A. Garcia y Bellido, Les religions orientales dans l'Espagne romaine (EPRO 5), Leiden 1967, 152–166 (Gades). Brown, TAPhA 99, 47–52. Grottanelli, RSF 1, 153–164. I. Michaelidou-Nikolaou, The Cult of Oriental Divinities in Cyprus, in: Hommages M.J. Vermaseren 2 (EPRO 68, 2), Leiden 1978, 795–797. Bunnens, L'expansion phénicienne en Méditerranée 158.186.206.284–

Wegen der Affinität zum Feuer hat man auf eine dem kanaanäisch-aramäischen, gelegentlich mit Melqart kombinierten,⁴⁴ auch in Phönizien verehrten Rešep-Rašap (rašap = 'aršup 'Feuer')⁴⁵ eigentümliche Wesensseite des Melqart geschlossen.⁴⁶ Daß Rešep-Rašap auf

285.308.360.384. Teixidor, RHR 200, 243–251. Bonnet-Tzavellas, Le dieu Melqart 198–206 (Kypros, Malta, Gades, Karthago). E. Lipiński, Carthage de Chypre, in: E. Gubel-E. Lipiński-B. Servais-Soyez (Eds.), Histoire phénicienne (Studia Phoenicia II), Leuven 1983, 225. Baslez, Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce 291 (Rhodos). G. Schepens, The Phoenicians in Ephorus' Universal History, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 323. M.P. García-Bellido, Altares y oráculos semitas en Occidente: Melqart e Tanit, RSF 15, 1987, 135–145. A. Destrooper-Georgiades, La Phénicie et Chypre à l'époque Achéménide: Témoignages numismatiques, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 347 (Kition/Kypros).

⁴³ Ausführliche Untersuchung des gesamten Komplexes von Syrien-Palästina bis Griechenland bei Bonnet, Melqart 115–390 (auch mit negativen Resultaten). Vgl. ferner H. Seyrig, Antiquités syriennes, Syria 24, 1944/45, 69–71. D. Sourdel, Les cultes du Hauran à l'époque romaine, Paris 1952, 33–35. J.M. Solá Solé, Miscelanea Punico-Hispana I, Sefarad 16, 1956, 342–343. Lipiński, La fête de l'envelissement 50.56. G. Piccaluga, Herakles, Melqart, Hercules et la peninsula iberica, in: Minutal, Roma 1974, 111–131. C. Grottanelli, Santuari e divinità delle colonie d'occidente, in: La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali (SS 53), Roma 1981, 116–120. Ribichini, Poenus Advena 132.135 n. 23. Röllig, Berytus 31, 88. F. Benet, La columna de Hercules en Libia, BAM 16, 1985/86, 409–419 (Reste eines Melqart-Heiligtums am Djebel Musa bei Ceuta). G. Bunnens, Aspects religieux de l'expansion phénicienne, in: C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.), Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 121–122. Lebrun, L'Anatolie et le monde phénicien du X^e au IV^e siècle avant J.C. 31 (Melqart-Herakles-Santa von Tarsos). J. Quaegebeur, Une statuette égyptienne représentant Héraclès-Melqart?, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 159–160. Die bei von Berchem (o. Anm. 42) angenommene Existenz eines Hercules-Melqart-Kults in Rom wird angezweifelt von J.P. Brown, The Templum and the Saeculum. Sacred Space and Time in Israel and Etruria, ZAW 98, 1986, 418. S. aber zuletzt H. Erkell, Varroniana III: Studi topografici. Il culto all'Ara Maxima, Opuscula Romana 16, 1987, 57.

⁴⁴ Donner-Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften 1, 16.2, 88 nr. 72a ('ršp mlqrt). W.J. Fulco, The Canaanite God Rešep (AOS 8), New Haven 1976, 48–49.

⁴⁵ M.J. Dahood, Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine, in: S. Moscati (Ed.), Le antiche divinità semitiche (SS 1), Roma 1958, 83–86. W.K. Simpson, Reshep in Egypt, Orientalia NS. 29, 1960, 63–74. F. Vattioni, Il dio Resheph, AION 15, 1965, 39–74. D. Conrad, Der Gott Reschef, ZAW 83, 1971, 157–183. M. Schretter, Alter Orient und Hellas (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Sonderheft 33), Innsbruck 1974, 111–150 (dazu W. Röllig, WZKM 71, 1979, 251–252). Fulco, The Canaanite God Rešep 63–65.—Zur Metathese s.J.M. Solá Solé, Inscripciones Fenicias de la Peninsula Ibérica, Sefarad 15, 1955, 45–46. 16, 350–355.—Zur Gleichung Rešep-Rašap—Herakles s.E. Bresciani, Rešep-Mkl = Eracle, OA 1, 1962, 215–217.—Schiffmann, Phönizisch-Punische Mythologie 29 verweist auf die angeblich den Rešep-Rašap repräsentierende Dreieheit Φῶς, Πῦρ, Φλόξ bei Philon von Byblos (Eus. praep. ev. I, 10, 9).

⁴⁶ Gese, Die Religionen Altsyriens 196–197. J.M. Solá Solé, La plaquette en Bronze

Kypros dem Apollon gleichgesetzt wurde (CIS I 89),⁴⁷ paßt zu der auch bei Nonnos zum Tragen kommenden Funktion des Melqart-Herakles als Orakelgott,⁴⁸ eröffnet aber zugleich auch einen Ausblick auf die von den Dionysiaka vorausgesetzte solare Natur (Apollon-Helios),⁴⁹ zumal Rešep-Rašap, der 'Gott des Feuers', der, 'welcher verbrennt', nach den Ermittlungen von R. Stadelmann aufgrund eben dieser Eigenschaft die glühende Sommersonne verkörpern konnte.⁵⁰

Die solare Wesenheit Melqarts findet sich, abgesehen von Nonnos, noch durch Johannes Lydus, Macrobius, Porphyrios und—unter Vorbehalt—durch Statius bezeugt.⁵¹ Dagegen ist die Deutung des Reliefs auf einem Altar von Tyros (Adler mit Blitzbündel, Sonne und Mond) auf die Trias Ba'al Šamēm (Hadad), Melqart und Aštart⁵² hypothetisch, die Meinung J. Tubachs, der Lauf der Sonne durch die Ekliptik der zwölf Tierkreiszeichen sei von der tyrischen Priesterschaft als die zwölf Taten des Herakles (Melqart) interpretiert worden, ohne sicheren Anhalt. Immerhin bietet aber der Transfer der Selbstverbrennung des ägyptischen Phoenix auf die Opferstätte des

de Ibiza, *Semitica* 4, 1951/52, 29 (l'ršp mlqrt). Sefarad 16, 351. Zu der umstrittenen Lesung mlqrt ršp auf einem tyrischen Siegel des Ba'aljatōn (5. Jh.v.) s.E. Lipiński, *From Karatepe to Pyrgi. Middle Phoenician Miscellanea*, RSF 2, 1974, 54–55. F. Vattioni, *I sigilli fenici*, AION 41, 1981, 183 (nr. 25). P. Bordreuil, *Attestations inédites de Melqart, Baal Ḥamon et Baal Ṣaphon à Tyr*, in: C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.), *Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV)*, Namur 1986, 77–82. P. Xella, *D'Ugarit à la Phénicie. Sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun*, WO 19, 1988, 53–55.

⁴⁷ Solá Solé, Sefarad 16, 353. Bresciani, OA 1, 216. Schretter, *Alter Orient und Hellas* 151–156. Röllig, WZKM 71, 252. Teixidor, RHR 200, 251–254. Fulco, *The Canaanite God Rešep* 50–52. A.M. Bisi, *The Smiting God*, in: C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.), *Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV)*, Namur 1986, 180. E. Lipiński, *Resheph Amyklos*, in: E. Lipiński (Ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. (Studia Phoenicia V)*, Leuven 1987, 87–99.

⁴⁸ A. Schulten, *Tartessos*, Hamburg 1950,² 32–34. van Berchem, *Syria* 44, 80–87. García-Bellido, RSF 15, 138–139. Y. Hajjar, *Divinités oraculaires en Syrie et en Phénicie*, ANRW II 18, 4, Berlin-New York 1990, 2279–2281. Vgl. C. Bonnet-Tzavellas, *Melqart, Bès et l'Héraclès Dactyle de Crète*, in: E. Lipiński-E. Gubel (Eds.), *Phoenicia and its Neighbours (Studia Phoenicia III)*, Leuven 1985, 237.

⁴⁹ Für eine solche Natur tritt ein Morgenstern, VT 10, 141 n. 1. JBL 80, 68–69. Vgl. W. Röllig, *Melqart*, WdM 1, 1964, 298. Xella, RSF 3, 230.235. Ablehnend Seyrig, *Syria* 48, 356.

⁵⁰ R. Stadelmann, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten (Probleme der Ägyptologie 5)*, Leiden 1967, 49. Vgl. Conrad, ZAW 83, 169–170.

⁵¹ Io. Lydus *de mens.* 4, 67. *Macr. sat.* 1, 20, 7.12 (Tyros und Gades). Porphyry, *περὶ ἀγαλμάτων* 8 p. 13* Bidez (= *Eus. praep. ev.* 3, 11, 25). *Stat. silv.* 3, 1, 183. M. Santoro, *Epitheta deorum in Asia Graeca cultorum ex auctoribus Graecis et Latinis*, Milano 1974, 109.116.

⁵² Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes* 79 u. Anm. 69.

göttlichen Herrn der phönizischen Stadt bei Nonnos (Dion. 40, 394–398 T 241) ein weiteres Indiz für die solare Konzeption des Herakles Astrochiton, da der von einem Nimbus oder einer siebenstrahligen Auricle—gleich dem Horus-Harpokrates, dem Helios, dem Chnum-Agathodaimon oder dem Sol der Mithraeen—umgebene Phoenix als Sonnenvogel⁵⁴ bereits oben (Kap. II) von den griechischen Zauberpapyri im entsprechenden Kontext präsentiert wurde. Zu diesem Transfer hat Nonnos allem Anschein nach die eben erwähnte, hinsichtlich ihres kultischen Fundaments etwas undurchsichtige Sage von der Selbstverbrennung (αὐτοπύρωσις) des Herakles-Melqart angeregt.⁵⁵ Im Zusammenhang damit stellt C. Grottanelli—wohl nicht unberechtigt—eine Beziehung zwischen der nonnianischen Phoenix-Passage, dem uranischen Adler auf dem oben notierten Altar von Tyros sowie auf tyrischen Münzen⁵⁶ und dem in den Dionysiaka von Herakles Astrochiton prophetisch befohlenen Opfer des über dem brennenden, schlangenumwundenen Ölbaum auf dem ambrosischen Doppelfelsen ruhenden Adlers (Dion. 40, 493–495 T 242) her und erinnert dabei an den Garuda-Simurg-Phoenix-Typ des solaren Urvogels im heraldischen Konnex Weltenbaum und Schlange.⁵⁷

Die Phoenix-Partie wird eingerahmt von zwei Komplexen (Dion. 40, 392–393–40, 399–409 T 243), enthaltend eine Demonstration der infolge des auch bei Proklos, Macrobius und Martianus Capella praktizierten Incinssetzens mit griechischen und orientalischen Gottheiten sich ergebenden Polyonymie des Herakles Astrochiton-Helios.⁵⁸ Einige dieser Gottheiten erschienen zudem in den Zauberpapyri mit dem Sonnengott konfundiert, so aus dem zweiten Komplex der

⁵³ van den Broek, *The Myth of the Phoenix* 300–301. Vgl. Schiffmann, *Phönizisch-Punische Mythologie* 60.

⁵⁴ F. Köberlein, *Caligula und die ägyptischen Kulte* (Beiträge zur Klassischen Philologie 3), Meisenheim am Glan 1962, 47–48. van den Broek, *The Myth of the Phoenix* 233–304, bes. 237.247. Tardieu, *Trois mythes gnostiques* 242. Fauth, *Persica* 12, 126.

⁵⁵ Vgl. Bonnet, *Melqart* 73–74.

⁵⁶ E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale. Les Perses achéménides, les satrapes et les dynasties tributaires de leur empire, Chypre et Phénicie*, Paris 1893, Tb. XXXV fig. 20–23. XXXVI fig. 2.4. Vgl. A. Roes, *L'aigle du culte solaire syrien*, *Rev Arch* 36, 1950, 129–146.

⁵⁷ OA 11, 54–58. Vgl. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth* 86. van den Broek, *The Myth of the Phoenix* 266–267. Hengel, *Judentum und Hellenismus* 538 Anm. 223. Fauth, *Anatolica* 6, 134–135. *Persica* 12, 123.

⁵⁸ Die Gleichsetzungen sind verzeichnet bei Santoro, *Epitheta deorum* 37–38.

ägyptische Sarapis-Zeus (Dion. 40, 399; s.o. Kap. II S. 74), der delphische Apollon (Dion. 40, 401; s.o.S. 41) und der persische Mithras (Dion. 40, 400; s.o.S. 11).⁵⁹ Für den letzteren läßt sich insofern eine Berührung mit dem griechisch-orientalischen Herakles (und demgemäß indirekt auch mit Herakles-Melqart) erkennen, als das Mithraeum von Kumanovo (211 n.Chr.) die Weihung DEO INVICTO und des weiteren eine Darstellung eben dieses Herakles als der gräzisierten Form des iranischen Artagnes-Verethragna⁶⁰ enthält, — Begleiter des awestischen Mithra (Yt. 10, 70), mit dem parthischen Kurzschrift (ἄκινάκης) bewaffnet und als DEUS GENITOR INVICTUS qualifiziert.⁶¹ Hinter dem Ἡέλιος Βαβυλῶνος (Dion. 40, 401) verbirgt sich gewiß der babylonische Šamaš (PGM XIXa 13 Σαμας; s.o.S. 30), unter dem Kompositum Σεμεσιλαμ ('Ewige Sonne') den Papyri magicae geläufig (s.o.S. 29); Κρόνος (Dion. 40, 400) meint vermutlich den löwenkopfigen, feurigen und zugleich lichthaften Chronos(Kronos)-Zurvan-Aion der iranisch-chaldäischen Theologie (s.o.S. 24), während Φαέθων πολυώνυμος (Dion. 40, 400) nicht etwa den mythischen Sohn des griechischen Sonnengottes bezeichnen soll, sondern — wie aus Dion. 21, 250–251 (θεὸς . . . Μίθρης, Ἀσσύριος Φαέθων ἐν Πέρσιδι) hervorgeht — den 'leuchtenden', vielnamigen Helios-Mithras Invictus der von syrischen und iranischen Einflüssen tangierten Mysterien selbst.⁶²

Gegenüber diesem eindeutig solaren Spektrum des zweiten Komplexes akzentuiert der erste mehr uranisch-kosmokratische oder aber erdhaft-fekundative Züge, — ohne natürlich das sonnenhafte Kolorit auszuschließen. Βῆλος ἐπ' Εὐφρήταο (Dion. 40, 392) zielt offenbar auf den babylonischen Götterkönig Bel Marduk mit sowohl vegetationsfördernden als auch richterlich-regulativen und wohl desgleichen lichtbringenden Eigenschaften, wobei sein von den Babyloniern volksetymologisch gedeuteter Name (sum. Amar-utu[k] 'Jungrind des

⁵⁹ Turcan, *Mithras Platonius* 123.

⁶⁰ M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* 2, Leiden 1982, 40–41 pl. VII B 2b. F.A. Penachietti, *L'iscrizione bilingue greco-parthica dell'Eracle di Seleucia, Mesopotamia* 22, 1987, 169–185. A. Invernizzi, *Héraclès à Séleucie du Tigre*, *Rev Arch* 1989, 65–66. D.S. Potter 'Vologeses' IV's War with Rome and the Date of Tacitus' *Annales*, *ZPE* 88, 1981, 278–279.285.

⁶¹ Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* 236–237. Vgl. H.G. Kippenberg, *Vereθrayna*, *WdM* 4, 1982, 459.

⁶² H.J. Rose, *Mithra-Phaethon chez Nonnus*, *RHR* 105, 1932, 98–101. Vgl. Braun, *Hymnen bei Nonnos von Panopolis* 21. Clauss, *Athenaeum* 78, 430 Anm. 28. — van Berchem, *Syria* 44, 320 n. 10 verweist auf den als Ἡρακλῆς Βῆλος Ἀνείκητος verehrten Ba'al von Askalon (*IGRR* 1, 1092). — Zu Φαέθων als Beiname des Helios s. Hom. *Il.* 11, 735. *Od.* 5, 479. *Verg. Aen.* 5, 105.

Sonnengottes⁶³) eine bestätigende Information über diese Seite seines Charakters erbringt.⁶⁴ Der libysche Zeus Ammon (Dion. 40, 392) entstammt einer (sekundären) Synthese⁶⁵ aus dem ägyptischen, dem Re wesensnahen, mit ihm verschmolzenen Ur- und Schöpfergott Amun (s.o.S. 65)⁶⁶ und dem durch Verbrennung von Kindern besänftigten punischen, im Hannibalvertrag Ζεύς genannten Fruchtbarkeitspender und Feuerherrs Ba'al Ḥammōn/Ḥammān,⁶⁷ nach J.M. Solá Solé war

⁶³ W. Sommerfeld, Der Aufstieg Marduks (AOAT 213), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1982, 9–12. Vgl. Enuma eliš VI 12. W.G. Lambert, Literary Style in First Millennium Mesopotamia, JAOS 88, 1963, 130.132. A. Sjöberg, Ein Selbstpreis des Königs Hammurabi von Babylon, ZA 54 (NF. 20), 1961, 62. D.O. Edzard, Marduk, WdM 1, 1964, 96. J. Zablocka-P.R. Berger, Ein vollständigeres Duplikat zur Nebukadnezar II-Inschrift VAB 4 Nr. 46, Orientalia NS. 38, 1969, 123/124. W.G. Lambert, The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon, in: H. Goedicke-J.J.M. Roberts (Eds.), Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East, Baltimore 1975, 193–194. Über die Beziehung des Sonnengottes zum Rind s.J. Friedrich, Hurritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache, ZA 49, 1950, 246–254. H.A. Hoffner Jr., A Hurrian Story of the Sungod, the Cow and the Fisherman, in: M.A. Morrison—D.I. Owen (Eds.), Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honour of E.R. Lacheman 1, Winona Lake/Indiana 1981, 189–194. V. Haas, Die hurritisch-hethitischen Rituale der Beschwörerinnen Allaiturah(h)i und ihr literarischer Hintergrund, in: V. Haas (Hrsg.), Hurriter und Hurritisch (Xenia. Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 21), Konstanz 1988, 134.140 (Anm. 63.65a).

⁶⁴ Edzard, WdM 1, 96–97. Vgl. H. Frankfort, Gods and Myths on Sargonid Seals, Iraq 1, 1934, 29. R. du Mesnil du Buisson, Le vrai nom de Bôl, prédécesseur de Bêl, RHR 158, 1960, 147 (Βῆλος Ζεὺς Βῆλος in Palmyra = Marduk).

⁶⁵ S. dazu E. Lipiński, Zeus Ammon et Baal Hamon, in: C. Bonnet-E. Lipiński-M. Marchetti (Eds.), Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 307–332. P. Xella, Baal Hammon: Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique, Roma 1991, 145–146.

⁶⁶ Donner-Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften 1, 22.2, 122–123 nr. 118 (Rās el-Haddāgia/Libyen). Hornung, Der Eine und die Vielen 44–45.85.140–142. Vgl. Dieterich, Abraxas 50–51. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes 183 Anm. 160.

⁶⁷ O. Eissfeldt, Zeus Ammon, FF 12, 1936, 407–408. N. Avigad, Two Phoenician Votive Seals, IEJ 16, 1966, 245–246. Gese, Die Religionen Altsyriens 205–206. F.O. Hvidberg-Hansen, La Déesse TNT. Une étude sur la religion cananéno-punique 1, Copenhagen 1979, 117–118. Vgl. W. Fauth, in: Heubner-Fauth, P. Cornelius Tacitus, Die Historien Band V. Fünftes Buch 32–33 (Lit.)—Zu Baal Hammon in Tyros neben Baal Ṣaphon (Amulettinschrift [6.Jh.v.]) s. Bordreuil, Attestations inédites de Melqart, Baal Hamon et Baal Ṣaphon à Tyr 82–86. Xella, Baal Hammon 40–41. 157–164.—Zur Bedeutung von ḥmn zuletzt H.J.W. Drijvers, Aramaic ḥmn und Hebrew ḥmn: Their Meaning and Root, JSS 33, 1988, 165–179 (gegen H. Ingholt, Le sens du mot Ḥammān, in: Mélanges R. Dussaud 2, Paris 1939, 795–802). S. jedoch K. Galling, Ba'al Hammon in Kition und die Ḥammanîm, in: Wort und Geschichte. Festschrift K. Elliger (AOAT 18), Neukirchen-Vluyn 1973, 65–70. Hvidberg-Hansen, La Déesse TNT 1, 127–129 (zu ḥmm 'brennen' mit Bezug auf die Kinderopfer). Vgl. N.W. Waldman, Words for 'Heat' and their Extended Meanings, GrazCollStud 3, 1974, 42–48. Xella, Baal Hammon 39.87.169–225.230 (Lit.).

er 'el dios solar por excelencia', seine Symbole waren der Stier und die von Strahlen umgebene Sonnenscheibe, sein hispanischer Kultort Lixus hieß Mqm Šmš ('Sonnenstadt'), Münzen von Malaga zeigten seinen Tempel mit der Beischrift ŠMŠ ('Sonne').⁶⁸ Der bekannte Apisstier (Dion. 40, 393), ursprünglich ein dem Ptah bzw. Osiris nahestehendes kreatives und fruchtbarkeitbringendes Tierwesen, wurde seit dem Neuen Reich dem Horus-Re assimiliert ('Apis ist Ptah, Apis ist Phre, Apis ist Harsiese');⁶⁹ er trägt daher den Sonnendiskus zwischen den Hörnern. Der 'arabische Kronos'⁷⁰ und der 'syrische Zeus' (Dion. 40, 393) endlich sind wohl gräzisierende Wiedergaben des neben der arabischen Allat (griech. Urania) auf einem Altar von Gerasa (236 n.) erscheinenden Šams ('Sonne'; griech. Zeus-Kronos)⁷¹ und des diesem Götterpaar benachbarten Bel von Palmyra (Tadmor),⁷² des Regenten der Planeten im Kreis der Zodiakalzeichen,⁷³ bzw. des religionsgeschichtlich jüngeren, in Byblos (Geba), Si'(Hauran), Salḥad, Bosra und Simğ ansässigen gemeinsemitischen Ba'al Šamēm/Ba'al Šamin ('Herr des Himmels');⁷⁴ beide sind eng verwandt, letzterer—

⁶⁸ Solá Solé, *Sefarad* 16, 346. J. Ferron, *Le caractère solaire du dieu de Carthage*, *Africa* 1, 1966, 41–63. Vgl. Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes* 175 und die Vorbehalte von Xella, *Baal Hammon* 112 u.n. 21.127.210.

⁶⁹ Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* 48.

⁷⁰ Zu solaren Zügen des Kronos s. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* 179–180.185–186. Weber, *ARW* 19, 334. F. Boll, *Kronos-Helios*, *ARW* 19, 1916/19, 342–346. F. Cumont, *Les noms des planètes chez les Grecs*, *AC* 4, 1935, 21–22. W. Fauth, *Kronos*, *KIP* 3, 1969, 362–363. Vgl. Szilagyi, *AAH* 5, 68. Xella, *Baal Hammon* 127 n. 80 (Altar von Beyrouth mit Inschrift Κρόνου Ἡλίου βομός [J.P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* VI, Paris 1967, 71]).

⁷¹ O. Eissfeldt, *Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit* (AO 40), Leipzig 1941, 26–27. Sourdél, *Les cultes du Hauran* 36. M. Höfner, *Allat*, *WdM* 1, 1964, 423. Vgl. Rose, *RHR* 105, 101. M. Gawlikowski, *Allat et Baalshamin*, in: *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à P. Collart*, Lausanne 1976, 198–200 (Šams in Palmyra). T. Seidensticker, *Zur Frage eines Astralkultes im vorislamischen Arabien*, *ZDMG* 136, 1986, 503–507. S. Krone, *Die altarabische Gottheit al-Lāt* (Heidelberger Orientalistische Studien 23), Frankfurt a.M.-Berlin 1992, 127.

⁷² Eissfeldt, *Tempel und Kulte* 73–79.83–90. R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955, 101–104. J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra* (EPRO 79), Leiden 1979, 12–14 (zur Sonderform Bel Ḥamon). Vgl. ferner H.J.W. Drijvers, *Das Heiligtum der arabischen Göttin Allat im westlichen Stadtteil von Palmyra*, *Antike Welt* 7, 1976, 28–38. O. Eissfeldt, *Etymologische und archäologische Erklärung alttestamentlicher Wörter*, *OA* 5, 1966, 173 (Ζεὺς Βῆλος in einer griechisch-palmyrenischen Bilingue).

⁷³ H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, *Syria* 14, 1933, 258–259 fig. 5.

⁷⁴ Eissfeldt, *Tempel und Kulte* 18–19.79–80.90–92.127–129. Sourdél, *Les cultes du Hauran* 19–31. Dussaud, *La pénétration des Arabes* 97–101. Den Nachweis, daß Ba'al Šamem identisch mit El (Kronos) ist, hat R.A. Oden, *Ba'al Šamem and*

wie sein Name aussagt –Himmels- und Wettergott, aber ebenfalls Regen- und Fruchtbarkeitsbringer (Attribute: Blitzbündel, Stier, Ährenbüschel), dem phönizischen Astrochiton gleich Lenker der Gestirne mit den Wahrzeichen der Himmelskugel und des Adlers, in Palmyra mit Aglibol (Mond) und Malakbel (Sonne) zu einer Dreiheit vereint,⁷⁵—so wie Bel als Kosmokrator den Jarhibol (Sonne) und den Aglibol (Mond) zur Seite hat.⁷⁶

Es tritt aufgrund der vorgenommenen Zuordnungen demnach zutage, daß der Herakles-Melqart des Nonnos entsprechend dem ihm vom Dichter verliehenen Epithet Ἀστροχίτων ('der im Sternengewand') zum einen den Rang eines hypersolaren uranischen Deus supremus zugewiesen erhält,⁷⁷ wie ihn—allerdings stets in einer gewissen Korrelation zum Sonnengott—auch die Zauberpapyri kennen (Kap. II o.S. 90); die darauf basierende onomastische (und damit auch essentielle) Absorption von mannigfachen wesensähnlich angelegten griechischen und orientalischen Göttern hat übrigens im Lauf der Entwicklung bei dem Melqart von Tyros tatsächlich stattgefunden (Nergal, Ešmun, Rašap, Osiris, Poseidon, Adonis),⁷⁸ und S. Ribichini wollte sogar die in der phönizisch-etruskischen Bilingue von Pyrgi vorkommenden 'Sterne (hkkbm)⁷⁹ für dessen kosmisch-astrale Dimension ins Feld führen.⁸⁰ Gleichwohl ist auf der anderen Seite jedoch nicht zu übersehen, daß diese pantheistische Ausweitung bei Nonnos aus den speziellen Wirkmöglichkeiten und Tätigkeiten des Helios heraus er-

El, CBQ 39, 1977, 457-473 geführt. Vgl. Barré, The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia 50-54. Niehr, Der höchste Gott 141-147.

⁷⁵ Eissfeldt, Tempel und Kulte 83-90. F. Cumont, L'autel palmyrénien du Musée du Capitole, Syria 9, 1928, 101-109 Tf. XXXVIII XXXIX. Gese, Die Religionen Altsyriens 226-227. Gawlikowski, Allat et Baalshamin 197-203. M. Gawlikowski-M. Pietrzykowski, Remarques sur les sculptures du temple de Baalshamin à Palmyre, Syria 57, 1980, 448-449. Gawlikowski, Les dieux de Palmyre 2641-2658 (Lit.).

⁷⁶ H.J.W. Drijvers, The Syrian Cult Relief, in: Visible Religion. Annual for Religious Iconography VII: Genres in Visual Representations, Leiden 1990, 72.

⁷⁷ Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, 92-93. Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis 12.

⁷⁸ S. Ribichini, Per una riconsiderazione di Adonis, RSF 7, 1979, 171-172. Baslez, Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce: Les divinités marines 299.303. Ribichini, Poenus Advena 55.

⁷⁹ G. Garbini, Considerazioni sull'iscrizione punica di Pyrgi, OA 4, 1965, 46-50. S. Ferron, La dédicace à Astarte du roi de Cacre Tiberie Velianas, Le Muséon 81, 1968, 523-535. A. van den Branden, L'inscription punique d'Eryx, CIS 135, OLP 12, 1981, 152-155. W. Fauth, Himmelskönigin, RAC 15, 1989/90, 224.

⁸⁰ Ribichini, Melqart nell'iscrizione di Pyrgi?, in: Saggi Fenici I, 41-47. Poenus Advena 49 u.n. 33. S. aber Bonnet, Melqart 74.

folgt, die nach der unmißverständlichen Anrede (Dion. 40, 370 Ἡέλιε) vom ersten Abschnitt des Hymnos (Dion. 40, 369–391 T 244) gewürdigt werden: Der 'Führer des Kosmos' (Dion. 40, 369; vgl. Hymn. Orph. 8, 11. PGM IV 447; s.o.S. 3.35) ist an erster Stelle Schützer und Hüter des menschlichen Lebens (Dion. 40, 370), und zwar indem er mit der Fahrt seiner flammenden Sonnenscheibe über das Himmelsgewölbe den zyklischen, gleichmäßigen Ablauf des Jahres bestimmt⁸¹ und dadurch den Menschen, ob jung oder alt, die organisch gestaltete Dauer des Daseins verleiht (Dion. 40, 371–374),⁸² des weiteren, indem er die Folge der Jahreszeiten regelt (Dion. 40, 379–380)⁸³ und innerhalb ihrer Abfolge die für die Ernährung und Erhaltung der Sterblichen unerläßlichen, weil das vegetative Wachstum fördernden meteorischen Erscheinungen des Taus, der Wärme und des Regens auftreten läßt (Dion. 40, 386–391).⁸⁴

Nonnos wiederholt hier im Grunde, was er zwei Bücher zuvor bereits in der Ansprache des Helios an seinen Sohn Phaethon hatte verkünden lassen. Das betrifft sowohl den Zeitlauf und den Reigen der vier Horen (Dion. 38, 234–238) als auch die darin enthaltenen, von der Fahrt des Gottes durch die verschiedenen Sternbilder des Himmels ausgelösten nährenden und belebenden Gaben der Natur (Dion. 38, 269–286). Selbst der die Abhängigkeit der Selene vom Sonnengott hervorhebende Passus (Dion. 40, 375–378) bedient sich der schon Dion. 38, 380–381 verwendeten genetischen Metaphorik: das 'Feuer' des Mondes leitet sich von den 'gebärenden' Strahlen der Sonne ab; so ist Helios dessen Erzeuger und 'Geburthelfer' (μαῖα) zugleich.⁸⁵ Diese Metaphorik führt folgerichtig dazu, daß sich—sozusagen als Äquivalent zu dem Redintegrationsmotiv der Phoenix-Episode (Dion. 40, 394–398; o.S. 174–175)—der zweite Komplex der Astrochiton-Identitäten um die Figur des Γάμος ('Hochzeit') erweitert, dessen seltsame doppelte Genese durch Eros und Zeus von Begriffen agrarischer Fertilität und animalischer Sexualität geprägt ist (Dion. 40, 402–406 T 243). Hier liegen alte kosmogonische Grundmuster vor, geknüpft an die Namen der aus der Orphik bekannten

⁸¹ Vgl. Hymn. Orph. 8, 11. PGM IV 439. Procl. hymn. 1, 6. Nonn. Dion. 38, 114. Fauth, Eidos Poikilon 172.

⁸² Vgl. Hymn. Orph. 8, 18. PGM II 88. IV 1281.

⁸³ Vgl. Hymn. Orph. 8, 10. Procl. hymn. 1, 11–12. Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis verweist auf Callim. hymn. 6, 120–123 und sieht darin die Vorlage für diese Verse.

⁸⁴ Vgl. Hymn. Orph. 8, 12.14.16. PGM IV 440–441.

⁸⁵ Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis 14–15.

primordialen Potenzen Eros und Zeus (Kap. I S. 5.21). Die Befruchtung der Erde durch die 'Schwertspitze' des Blitzes und den 'Samen' des Regens⁸⁶ erinnert zudem an die Vermählung von Zeus (Ζάς) und Ge (Χθονίη) bei Pherekydes von Syros, wo es wörtlich heißt τὸν γάμον ποιεῦσιν (fr. 2 p. 48 D. Kr.) und wo sich Zeus in (den kosmogonischen) Eros⁸⁷ verwandelt, um als δημιουργός 'Einmütigkeit und Liebe' der gegenstrebigen Stoffe herbeizuführen, 'Selbigkeit' (ταυτότητα) und 'Einheit' (ένωσιν) allen Geschöpfen 'einzusäen'.⁸⁸ Der Dithyrambendichter Philoxenos von Kythera (5. Jh. v.) hatte sein Hochzeitslied (ὑμέναιος) mit der eulogischen Zeile Γάμε θεῶν λαμπρότατε eingeleitet.⁸⁹ Den lichthaften Stifter hochzeitlicher Vereinigung auf allen Ebenen des Seins konnte der Epiker Nonnos zur Verdeutlichung des Prinzips der kreativen, harmonisierenden und konservierenden Kräfte des solaren Pantheos ebenso als dessen Hypostase einführen wie zum Abschluß des Hymnos den schmerzlindernden und lebenerhaltenden apollinischen Paian/Paion (Dion. 40, 407), von den orphischen Hymnen (Hymn. Orph. 8, 12.34, 1; o.S. 4) und den magischen Texten (PGM II 7–8. 83; o.S. 41) in gleichem Sinne aufgefaßt.

Wenn der harmonisierende und kreative Akt der 'Hochzeit' durch die Syzygie von Melqart und Aštart,⁹⁰ der Hinweis auf die Kompetenz des göttlichen Heilers in der Prosopographie des Melqart-Herakles durch Ešmun (CIS I 16, 6 Ešmun-Melqart)⁹¹ ihre faktische Rechtfertigung findet, so führt die darauffolgende Identifizierung mit dem 'bunten Aither' (Dion. 40, 407–408) zu der feurigen, blitzenden und strahlenden Epiphanie des tyrischen Gottes zurück (Dion. 40, 413–

⁸⁶ Vgl. Nonn. Dion. 14, 199–202.

⁸⁷ Vgl. Hesiod. theog. 120–122. M.L. West, Hesiod Theogony, Oxford 1966, 195–196.

⁸⁸ Pherec. Syr. fr. 3 p. 48 D.-Kr. (= Procl. in Tim. 32 C II p. 54, 28 D.).

⁸⁹ FLG III 614 Bgk. (= Athen. dipn. I 6 A p. 12 K.).

⁹⁰ Vgl. Lipiński, La fête de l'envelissement 48. J.G. Février, A propos du Hieros Gamos de Pyrgi, JA 253, 1965, 11–13. Remarques sur l'inscription punique de Pyrgi, OA 4, 1965, 180.

⁹¹ W.W. Graf Baudissin, Adonis und Ešmun, Leipzig 1911, 243.275–282. M. Snycer, Notes sur le dieu Šid et le dieu Horon d'après les nouvelles inscriptions puniques d'Antas (Sardaigne), Karthago 15, 1969/70, 74. Vgl. Barré, The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia 76. W. Fauth, Ešmun, KIP 2, 1967, 373. P. Bordreuil, Le dieu Eshmoun dans la région d'Amrit, in: E. Lipiński-E. Gubel (Eds.), Phoenicia and its Neighbours (Studia Phoenicia III), Leuven 1985, 230.

415 T 245),⁹² und P. Walcot hat mit Recht das Weltgewand (πεποικιλμένον φῶρος) des Pherekydes zu dem Sternenkleid des Astrochiton bei Nonnos in Vergleich gesetzt, zudem den astronomisch-kosmologischen Hintergrund (Dion. 40, 408–409 T 243) für dessen Namen zusammengehalten mit dem Herrn von Tyros als Αἰθήρ ποικίλος einerseits und seinem Auftreten im 'bunten Gewand, dem Symbol des Aither, dem Abbild des Kosmos' (Dion. 40, 416 T 245) andererseits.⁹³

Ein Rückblick auf die hier vorgenommene Inspektion des Astrochiton-Hymnos führt zu folgenden Feststellungen:

1. Es liegt ein hymnisierendes poetische Gebilde von individueller, durchaus eigenwilliger formaler Gestaltung innerhalb eines epischen Kontextes vor. Dabei sind gewisse für die Verbindung von ὕμνος κλητικός und ὕμνος φυσικός gültige Regeln durchaus beachtet und bestimmte, bei orphischer, magischer und neuplatonischer Hymnenbildung greifbar gewordene Elemente ideeller oder motivischer Art zumindest ansatzweise eingebracht.⁹⁴

2. Die solare Profilierung ist unverkennbar und beherrscht den gesamten ersten Teil des dem Dionysos in den Mund gelegten Enkomions. Sie wird durch die zahlreichen synkretistischen Identifikationen mit anderen Gottheiten keineswegs gemindert, sondern wie bei den orphischen, magischen und neuplatonischen Hymnisierungen des Sonnengottes in dem Sinne verstärkt, daß eine Aufhöhung zum uranischen, alle Gestirnsphären des Universums umfassenden Kosmokrator stattfindet, welcher meteorische, demiurgische und biogenetische Aktivitäten entwickelt und dabei die Erscheinungsweisen strahlender Tageshelle (Dion. 40, 415.574) und nächtlicher Bestirnung (Dion. 40, 367) miteinander verbindet (Dion. 40, 416–417 T 245).

3. das reale kulthistorische Fundament der von dem griechisch-orientalischen Verfasser unternommenen poetischen Verherrlichung und Ausmalung, die Existenz und Eigenart der Verehrung des phönizischen Melqart-Herakles in Tyros, wird aus dem Hymnos selbst nur noch verschwommen ablesbar, da solare Eigenschaften des Melqart nicht primär waren und sich erst über das Phänomen des sakralen

⁹² Vgl. Hymn. Orph. 5, 4 5 (ὑψιφανὴς Αἰθήρ . . . ἀγλαὸν ὃ βλάστημα σελασφόρον, ἀστεροφάγες).

⁹³ P. Walcot, *The Comparative Study of Ugaritic and Greek Literature*, UF 1, 1969, 117. Vgl. Ch. Picard, *Sacra Punica. Étude sur les masques et rasoirs de Carthage*, *Karthago* 13, 1967, 111.

⁹⁴ Braun, *Hymnen bei Nonnos von Panopolis* 27–28.

Feuers (Dion. 40, 369) nachträglich herausbilden konnten. Die kurz darauf von Nonnos gegebene mythistorische Reminiszenz der Stadtgründung vom Meer her unter Hineinnahme einiger für die indigene Sakralsymbolik typischer Details (Doppelfelsen, Ölbaum, Adler, Schlange, flammendes Opfergefäß) erweckt jedoch den Eindruck, daß eine—wenn auch gewiß begrenzte—Kenntnis der kultgeschichtlichen Daten vorhanden war.

ABSCHLUSS

GENERELLE SYMPTOME DES SOLAREN SYNKRETISMUS IN DEN VORGELEGTEN LITERARISCHEN ÄUSSERUNGEN ANTIKER MYSTIK, MAGIE, PHILOSOPHIE UND EPIK

Nachdem in den vorausgegangenen vier Kapiteln jeweils eine vorläufige Zusammenfassung der beobachteten Fakten und Vorstellungen erfolgt ist und somit Teilergebnisse gewonnen wurden, bleibt es übrig, die gemeinsamen und die besonderen Merkmale der in den genannten Literaturzweigen jeweils zum Vorschein gekommenen solaren Synkretismen zu notieren und — soweit möglich — zu beurteilen. Folgende Feststellungen können getroffen werden:

1. Es handelt sich in allen Fällen nicht um Dokumente eines offiziellen Sonnenkults. Infolgedessen können Einwirkungen damals existenter solarer Kultgepflogenheiten allenfalls mittelbar oder peripher zur Geltung gelangen. Es ist daher auch nicht vorrangig bedeutsam, ob H. Seyrig mit Recht das konventionelle Bild der vorderorientalischen Einflüsse bei der Ausbreitung und Genese eines rituell gebundenen solaren Synkretismus durch Verlagerung des Schwerpunkts von den syrischen¹ auf die nach Syrien eingedrungenen arabischen Sonnengottheiten modifiziert und im übrigen die Wirksamkeit astrologischer Symbolik für die Vielzahl der Abbildungen des Sonnengottes in syrischen Tempeln proklamiert hat.² Desgleichen bildet die staatspolitische Seite der während des dritten und vierten nachchristlichen Jahrhunderts im Rahmen des Imperium Romanum expandierenden Sonnenverehrung mit der Institution des Helios Sol Invictus zum Schutzpatron von Kaiser und Reich³ nur die äußere Folie für Julians mystisch-philosophische Heliolatrie, so daß es von sekundärer Bedeutung ist, wenn dieser Staatskult seine Impulse entwicklungsbedingt zum geringeren Teil aus den in der Einleitung (o.S. xvii) dargebotenen rituellen Relikten oder ideellen Ansätzen der 'klassischen' Aera antiker Religion und Philosophie bezogen hat, zum größeren hingegen

¹ Vgl. F. Cumont, *Deux autels de Phénicie*, Syria 8, 1927, 163-168. H. Seyrig, *La triade héliopolitaine*, Syria 10, 1929, 340-348.

² *Le prétendue syncretisme solaire syrien* 147-151.

³ L'Orange, SO 14, 89-92.

wohl aus der nachhaltigen Infiltration astrologischer und solar-theologischer Anschauungen, Lehren und Praktiken des hellenisierten Vorderen Orients.⁴

2. Die aus den einzelnen Kapiteln entnehmbaren Aktionen und Qualitäten des Sonnengottes sind durchweg ableitbar aus seiner originären kosmischen Essenz und weisen daher Gemeinsamkeiten auf: sensuelle wie spirituelle Erhellung, Kontrolle über die oberen und unteren Regionen der Welt, materiale und geistige Kreativität, demiurgische und nutritive, somit lebenerzeugende und -erhaltende Funktionen, Schicksalslenkung bei permanenter Wahrung von Recht und Ordnung.

Besondere Akzente werden gesetzt:

a) von dem mythologischen Mystizismus der Orphik mit der Annäherung an die Ur- und Allgottheit Phanes-Zeus-Pan sowie mit dem in der Personalunion Helios-Apollon-Pan repräsentierten akustischen Phänomen der kosmischen Harmonie (αὐλός, συριγμός); daraus ergibt sich die Neigung zu einem primordialen Pantheismus, allerdings ohne Verzicht auf die Beibehaltung tradierter mythischer Gottgestalten (Eros, Dionysos, Chronos-Kronos u.a.).

b) von der mystisch-magisch getönten 'Mithrasliturgie' mit dem Entwurf einer in Helios-Apollon-Mithras als kosmoslenkender uranischer Lichtpotenz personalisierten aionischen Wesenheit pantheistischer Ausrichtung, die an den iranisch-mithrischen Zurvan-Chronos (Kronos)-Aion und den ägyptisch-hellenistischen Agathodaimon-Aion heranführt.

c) von den griechischen Zauberpapyri durch die Assimilation an den ägyptischen Re mit seiner ambivalenten Zuständigkeit für Tag und Nacht, Ober- und Unterwelt, seiner ephemeren Metamorphose vom Kind am Morgen (Horus-Harpokrates) zum Greis am Abend (Atum) und seiner zum Teil theriomorph ansichtig werdenden Gestaltenvielfalt,⁵ andererseits an den Urgott Amun-Kmeph-Chnum (Sai-

⁴ Cumont, *La théologie solaire* 447–451. Eissfeldt, *Tempel und Kulte* 36–50. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* 101–102, 104–105. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 2, 507–519 (Belege). J. Gagé, *Basileia. Les Césars, les rois d'Orient et les 'Mages'*, Paris 1968. Vgl. Lipiński, *OLP* 22, 57–72 (Lit.).

⁵ Vgl. J. Bergman, *Beitrag zur Interpretatio Graeca. Ägyptische Götter in griechischer Übertragung*, in: S. S. Hartman (Ed.), *Syncretism*, Stockholm 1969, 215.—Für das ältere Ägypten s. die kritische Stellungnahme von Junge, *Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus* 87–108 (vgl. Kap. II Anm. 179).

Psois-Agathodaimon) mit seiner erdhaft-dunklen und zugleich schöpferischen Charakteristik (Urwasser, Urhügel); des weiteren durch die offenbar jüdischen Anteilen zuzuschreibende Integration auf wechselnden Rangstufen in das vielnamige Engelpantheon und die den Merkabah-Visionen ähnelnde Himmelsstruktur (Firmamente, Thronsitze, 'Gemächer') eines solar angehauchten Jao-Jahwe, der als kosmischer Pantokrator und hyperkosmischer Pantheos das superlativische Appellativ 'Aion des Aions' erhält,--Symbol unbegrenzter Dilatation in Zeit und Raum.

d) von der neuplatonischen Philosophie durch die Plazierung im Mittelpunkt eines vertikalen trichotomischen Schemas kosmisch-hyperkosmischer Seinsmächte als Mittelglied (μεσίτης) der metaphysischen Kette von einem nahezu völlig verblaßten, unanschaulich und auch untätig gedachten transzendenten Deus supremus zu einer vordergründig sichtbaren, materialen aber gleichwohl göttlichen Inkorporation des intramundanen Tagesgestirns und als intellektueller Nukleus einer Reihe mythisch inhaltsleer gewordener, zu Deckbezeichnungen für abstrakte Kraftbegriffe reduzierter, dem Helios horizontal zugeordneter olympischer Götter, schemenhaft resorbiert von einem aus der Synthese von Philosophie und Theurgie gespeisten heliozentrischen Synkretismus.

e) von dem religiös motivierten Großgedicht eines zwischen Heidentum und Christentum sich bewegenden spätgriechischen Epikers aus Ägypten durch die episodenhafte Rezeption theologischer Reflexe eines real existierenden gräkophönizischen Mischkults (Herakles-Melqart) und gewisser Bestandteile der ihm anhaftenden synkretistischen Aitiologie bei gleichzeitiger dichterischer Umsetzung und Erweiterung zu einem Gesamtbild poetischer Phantasie, dessen Details jedoch nirgends disparat oder willkürlich fingiert erscheinen.

3. Indem auf den griechischen Helios unter den angegebenen religions- und geistesgeschichtlichen Bedingungen in den hier ausgewählten literarischen Werken die Namen und damit nicht selten auch Wesensgehalte anderer Gottheiten übertragen werden, so daß eine gegenseitige Berührung oder sogar Durchdringung stattfindet, weitet sich seine eigene Entität pantheistisch aus; er gewinnt den Rang und das Volumen eines Weltherrschers, der in seiner Omnipotenz den Kosmos selbst umfaßt und in sich begreift.⁶

Der solchermaßen gewonnene Zuwachs an universaler Macht und

⁶ Vgl. Heitsch, Hermes 88, 153-155.

Bedeutsamkeit des Helios hat auf der anderen Seite zur Folge, daß nicht nur die ihm ursprünglich von der religiösen Imagination verliehene personale Substanz sich—zumindest zeitweilig und unter bestimmten Umständen—vermindert oder gar aufzulösen beginnt, sondern auch die der mit ihm konfundierten Götter, ungeachtet ihrer unterschiedlichen Profile und Herkunftsbereiche. Die Tendenz zu einer pantheistischen Vereinheitlichung in einem überdimensionalen Gottwesen führt auf dem philosophischen Sektor zu einem Verblassen der lebendigen mythischen Konturen unter dem Einfluß eines mehr oder weniger komplizierten, von Abstraktion geprägten metaphysischen Gedankengebäudes, auf mystisch-magischem Gebiet zu einer weitgehenden Austauschbarkeit und Akkumulationsfähigkeit göttlicher Namen und Figuren, zum Verlust der primär daran geknüpften, historisch fixierten numinosen Besonderheit, Unverwechselbarkeit zugunsten einer höchstmöglichen Erweiterung und Vervollständigung der alle Einzelgestalten vereinnahmenden pantheistischen Dynamis.⁷

Das gilt nach den hier gemachten Beobachtungen im ersteren Falle auf verschiedenartige Weise für die späte Orphik und den Neuplatonismus, im zweiten für die spätantike Magie und—soweit astromagische oder sonnenmythologische Faktoren auftreten—für die Tyros-Episode des nonnianischen Epos. Bezüglich der antiken Zauberpapyri und der ihr vorausliegenden, magisch affizierten ägyptischen Religion ist aber zu bemerken, daß ihre Neigung zur Theokratie selten endgültige und allgemeinverbindliche Identifikationen zustandebringt, daß vielmehr angesichts der Fluktuation von Göttermythen und Theologemen samt den darin agierenden göttlichen Personen bereits im alten Ägypten häufig transitorische oder milieu- bzw. situationsbegrenzte Gleichsetzungen ohne Identitäts- und Selbstständigkeitsverlust ('Einwohnungen') vorkamen⁸ und daß die griechischen Zauberpapyri offenbar weitgehend auf der Linie dieses Verfahrens liegen. Unter solchen Voraussetzungen lösen sich scheinbare Widersprüche oder Inkongruenzen,—etwa wenn der griechische Helios mit dem sonnenhaften Mithras als wesenseins, dann aber wieder als zwar verwandt, aber personal getrennt aufgefaßt erscheint⁹ oder wenn der tyrische Herakles Astrochiton von der epischen Schilderung bald dem

⁷ Heitsch, *Hermes* 88, 157.

⁸ Morenz, *Ägyptische Religion* 148. Vgl. Bonnet, *ZÄS* 75, 40–52. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis* III. Hornung, *Der Eine und die Vielen* 82–90.

⁹ Vgl. Cumont, *La théologie solaire* 476. Syria 14, 381–384. Clauss, *Athenaeum* 78, 426–429.

Psois-Agathodaimon) mit seiner erdhafte-dunklen und zugleich schöpferischen Charakteristik (Urwasser, Urhügel); des weiteren durch die offenbar jüdischen Anteilen zuzuschreibende Integration auf wechselnden Rangstufen in das vielnamige Engelpantheon und die den Merkabah-Visionen ähnelnde Himmelsstruktur (Firmamente, Thronsitze, 'Gemächer') eines solar angehauchten Jao-Jahwe, der als kosmischer Pantokrator und hyperkosmischer Pantheos das superlativische Appellativ 'Aion des Aions' erhält,—Symbol unbegrenzter Dilatation in Zeit und Raum.

d) von der neuplatonischen Philosophie durch die Plazierung im Mittelpunkt eines vertikalen trichotomischen Schemas kosmisch-hyperkosmischer Seinsmächte als Mittelglied (μεσίτης) der metaphysischen Kette von einem nahezu völlig verblaßten, unanschaulich und auch untätig gedachten transzendenten Deus supremus zu einer vordergründig sichtbaren, materialen aber gleichwohl göttlichen Inkorporation des intramundanen Tagesgestirns und als intellektueller Nukleus einer Reihe mythisch inhaltsleer gewordener, zu Deckbezeichnungen für abstrakte Kraftbegriffe reduzierter, dem Helios horizontal zugeordneter olympischer Götter, schemenhaft resorbiert von einem aus der Synthese von Philosophie und Theurgie gespeisten heliozentrischen Synkretismus.

e) von dem religiös motivierten Großgedicht eines zwischen Heidentum und Christentum sich bewegenden spätgriechischen Epikers aus Ägypten durch die episodenhafte Rezeption theologischer Reflexe eines real existierenden gräkophönizischen Mischkults (Herakles-Melqart) und gewisser Bestandteile der ihm anhaftenden synkretistischen Aitiologie bei gleichzeitiger dichterischer Umsetzung und Erweiterung zu einem Gesamtbild poetischer Phantasie, dessen Details jedoch nirgends disparat oder willkürlich fingiert erscheinen.

3. Indem auf den griechischen Helios unter den angegebenen religions- und geistesgeschichtlichen Bedingungen in den hier ausgewählten literarischen Werken die Namen und damit nicht selten auch Wesensgehalte anderer Gottheiten übertragen werden, so daß eine gegenseitige Berührung oder sogar Durchdringung stattfindet, weitet sich seine eigene Entität pantheistisch aus; er gewinnt den Rang und das Volumen eines Weltherrschers, der in seiner Omnipotenz den Kosmos selbst umfaßt und in sich begreift.⁶

Der solchermaßen gewonnene Zuwachs an universaler Macht und

⁶ Vgl. Heitsch, *Hermes* 88, 153–155.

Bedeutsamkeit des Helios hat auf der anderen Seite zur Folge, daß nicht nur die ihm ursprünglich von der religiösen Imagination verliehene personale Substanz sich—zumindest zeitweilig und unter bestimmten Umständen—vermindert oder gar aufzulösen beginnt, sondern auch die der mit ihm konfundierten Götter, ungeachtet ihrer unterschiedlichen Profile und Herkunftsbereiche. Die Tendenz zu einer pantheistischen Vereinheitlichung in einem überdimensionalen Gottwesen führt auf dem philosophischen Sektor zu einem Verblassen der lebendigen mythischen Konturen unter dem Einfluß eines mehr oder weniger komplizierten, von Abstraktion geprägten metaphysischen Gedankengebäudes, auf mystisch-magischem Gebiet zu einer weitgehenden Austauschbarkeit und Akkumulationsfähigkeit göttlicher Namen und Figuren, zum Verlust der primär daran geknüpften, historisch fixierten numinosen Besonderheit, Unverwechselbarkeit zugunsten einer höchstmöglichen Erweiterung und Vervollständigung der alle Einzelgestalten vereinnahmenden pantheistischen Dynamis.⁷

Das gilt nach den hier gemachten Beobachtungen im ersteren Falle auf verschiedenartige Weise für die späte Orphik und den Neuplatonismus, im zweiten für die spätantike Magie und—soweit astromagische oder sonnenmythologische Faktoren auftreten—für die Tyros-Episode des nonnianischen Epos. Bezüglich der antiken Zauberliteratur und der ihr vorausliegenden, magisch affizierten ägyptischen Religion ist aber zu bemerken, daß ihre Neigung zur Theokratie selten endgültige und allgemeinverbindliche Identifikationen zustandebringt, daß vielmehr angesichts der Fluktuation von Göttermythen und Theologemen samt den darin agierenden göttlichen Personen bereits im alten Ägypten häufig transitorische oder milieu- bzw. situationsbegrenzte Gleichsetzungen ohne Identitäts- und Selbstständigkeitsverlust ('Einwohnungen') vorkamen⁸ und daß die griechischen Zauberpapyri offenbar weitgehend auf der Linie dieses Verfahrens liegen. Unter solchen Voraussetzungen lösen sich scheinbare Widersprüche oder Inkongruenzen,—etwa wenn der griechische Helios mit dem sonnenhaften Mithras als wesenseins, dann aber wieder als zwar verwandt, aber personal getrennt aufgefaßt erscheint⁹ oder wenn der tyrische Herakles Astrochiton von der epischen Schilderung bald dem

⁷ Heitsch, *Hermes* 88, 157.

⁸ Morenz, *Ägyptische Religion* 148. Vgl. Bonnet, *ZÄS* 75, 40–52. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis III*. Hornung, *Der Eine und die Vielen* 82–90.

⁹ Vgl. Cumont, *La théologie solaire* 476. Syria 14, 381–384. Clauss, *Athenaeum* 78, 426–429.

Sonnengott (Helios), bald dem sternenedeckten Himmel (Uranos-Astraios) adaptiert wird.¹⁰ Die ungehemmte Kombination selbst antagonistischer Figuren wie Horus und Seth weist auf einen okkasionell akkumulierenden, vorwiegend onomastisch operierenden Synkretismus unter der Zielsetzung einer maximalen Konzentration magischer Potenzen.

4. Die von orphischer Esoterik, gräkoägyptischer Magic und chaldäisch-neuplatonischer Theurgie auf jeweils besondere Art in Anspruch genommene, hymnisch oder inkantatorisch herausgehobene Gestalt des synkretistisch angereicherten und zugleich verfremdeten Sonnengottes gibt sich als Inbild und Sinnträger einiger vorherrschender, aus der sozialen und kulturellen Entwicklung begründbarer Züge der antiken Spätepoch zu erkennen:

a) des Incinanderfließens und Korrespondierens ursprünglich gesonderter spiritueller oder religiöser Traditionen in Richtung auf eine universale Imago mundi;

b) des Strebens nach Daseinsbewältigung auf der Basis kosmischer Sympathie durch ein magisch gesteuertes Konglomerat göttlicher und dämonischer Mächte;

c) des Versuchs der mystisch-philosophischen Verknüpfung transzendenter und immanenter Kraftzentren durch die symbolische Zusammenschau in einer integrativen göttlichen Größe, die sowohl sensuell erfaßbar, 'augenscheinlich' (Sonne—Lichtspender—Himmelskörper) als auch rational abstrahierbar (Sonne—Lichtquelle—Idee), den gemeinsamen Nenner für die Dualität der diesseitigen und der jenseitigen Welt abzugeben vermochte und daher zur Anbahnung einer einheitlichen und ganzheitlichen Gottesvorstellung geeignet war.

¹⁰ Vgl. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, 255–258.540–541. Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis 9–10. Campbell, Mithraic Iconography and Ideology 236–237. Fauth, Eidos Poikilon 172.

APPENDIX

DER BEZUG ÄGYPTISCHER UND VORDERORIENTALISCHER SONNENGOTTHEITEN ZU RECHTSWAHRUNG, UNTERWELT, MAGIE UND KÖNIGTUM

Unter den von der synkretistischen Sonnentheologie der Spätantike durchweg für Helios reklamierten Kompetenzen gibt es einige, die bereits in den Religionen Ägyptens, Vorderasiens und Anatoliens den jeweiligen Sonnengottheiten zu früher Zeit eigentümlich waren und somit zum primären Bestand der Anschauungen vom Wesen und Wirken des allseits sichtbaren, allenthalben deifizierten und kultisch verehrten Zentralgestirns gerechnet werden können.

a. Dem ägyptischen Horus-Re, dem sumerischen Utu bzw. dem babylonischen Šamaš und dem hethitischen Ištanuš war von jeher das—gelegentlich auch bei dem griechischen Helios seit Homer noch sichtbar werdende—Amt eines Hüters der Gerechtigkeit beigelegt,¹ manchmal eingebettet in den umfassenderen Aufgabenkreis eines 'Hirten der Menschheit' (CTH 372 ^DUTU-uš ḫum[andaš] ^{LU}SIPA-ŠUNU)².

¹ Erman, ZÄS 38,17. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 46–47. A. Scharff, Ägyptische Sonnenlieder, Berlin 1922, 78. G. Nagel, Un aspect de la religion de l'ancienne Égypte, RThPh NS.23, 1935, 313–314. J. Spiegel, Der Sonnengott in der Barke als Richter, MDAIK 8, 1939, 201–206. G. Nagel, Le culte de Soleil dans l'ancienne Égypte, ErJb 10, 1944, 28–32. Szilagyi, AAH 5, 69.—A. Falkenstein-W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich-Stuttgart 1953, 221–222.247. G. Dossin, Une lettre de Iarīm-lim, roi d'Alep à Iašub-lahād, roi de Dir, Syria 33, 1956, 63–66. S. N. Kramer, Death and Nether World according to the Sumerian Literary Texts, Iraq 22, 1960, 63–66 n. 10. Castellino, OA 8, 6/7.8/9.10/11.30. Güterbock, JAOS 78, 237.244. R. Kutscher, Utu prepares for Judgement, in: Kramer Anniversary Volume (AOAT 25), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1976, 305–309. W. Fauth, 'Sonnengott und Königliche Sonne bei den Hethitern', UF 11, 1979, 247–249. Vgl. Stähli, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments 31–34.

² E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, Leipzig 1918, 23–24. Falkenstein-von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete 241.317 (nr.53, 3).—E. Tenner, Zwei hethitische Sonnenlieder, in: Kleinasiatische Forschungen 1, Weimar 1930, 390. Güterbock, JAOS 78, 243.245. Fauth, UF 11, 247–248. G. Beckman, Herding and Herdsmen in Hittite Culture, in: E. Neu-Chr. Rüster (Hrsg.), Documentum Asiae Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten, Wiesbaden 1988, 42–43.—Eine umfassende und tiefgreifende Darstellung des vorderasiatischen Sonnengottes als Richter und Retter bei B. Janowski, Rettungsgewißheit

Šamaš hieß 'Herr des Rechts' (bēl DI.KUD.DA)³; das bedeutete, er war Vergelter des Unrechts,⁴ ebenso aber offiziell Vorsitzter des Gerichts (DUTU EN DI.KU₅).⁵ Seine Rechtsprechung erstreckte sich auf den gesamten Kosmos und schloß die Garantie von Eiden und Verträgen ein.⁷ Ähnlich umfassend stellt sich die juridische Zuständigkeit des 'Himmelskönig' (LUGAL ŠAMĒ) titulierten Sonnengottes der Hethiter dar (KUB XXXVI 83 I 13–14),⁸ vor dessen Tribunal in Sippar die Brüder 'Gerecht' und 'Schlecht' des Appu-Märchens treten.⁹ Wenn die Anrufung des Sonnengottes anlässlich eines

und Epiphanie des Heils I: Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989, 31–179.

³ I.J. Gelb-B. Kienast, Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr. (Altorientalische Studien 7), Stuttgart 1990, 380 (Z. 43–44).

⁴ Gelb-Kienast, Die altakkadischen Königsinschriften 77 (Z. 47–63). Vgl. W.G. Lambert, DINGIR.ŠĀ.DIB.BA Incantations, JNES 33, 1974, 274/275. G. Wilhelm, Gedanken zur Frühgeschichte der Hurriter und zum hurritisch-urartäischen Sprachvergleich, in: V. Haas (Hrsg.), Hurriter und Hurritisch. Konstanzer Altorientalische Symposien II (Xenia. Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 21), Konstanz 1988, 46–47 (Inscription des Atal-sen).

⁵ CBS 12578 r.1. E. Leichty, A TAMĪTU from Nippur, in: T. Abusch, J. Huchnergard-P. Steinkeller (Eds.), Linger over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta/Georgia 1990, 301–302.

⁶ T. Abusch, Alaktu and Halakah. Oracular Decision, Divine Relation, HThR 80, 1987, 22.27 (Maqlû I 14 Šamaš dajjān šamē u eršet dajjān mūti u balāti attāma 'Šamaš, der Richter des Himmels und der Unterwelt, der Richter der Toten und der Lebenden bist du'). Vgl. Falkenstein-von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete 318 (nr. 53, 5). D.J. Wiseman, The Alalakh Tablets, London 1953, 28/30 (Z.77). A. Goetze, An Old Babylonian Prayer to the Divination Priest, JCS 22, 1968/69, 25–29. V. Korošec, Die Götteranrufung in den keilschriftlichen Staatsverträgen, Orientalia NS. 45, 1976, 123–124. S. Parpola, The Forlorn Scholar, in: F. Rochberg-Halton (Ed.), Language, Literature and History: Philological and Historical Studies presented to E. Reiner, New Haven 1987, 258/259.

⁷ G.R. Castellino, The Šamaš-Hymn: A Note in its Structure, in: Kramer Anniversary Volume (AOAT 25), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1976, 72. B.J. Foster, Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature 2, Bethesda/Maryland 1992, 537.540–542. Vgl. K.R. Veenhof, Aššum Šamaš 'By Šamaš' and Similar Formulas, JCS 30, 1978, 186–188.

⁸ Vgl. Tenner, Zwei hethitische Sonnenlieder 390 (Z.15–17). Güterbock, JAOS 78, 237.240–242.244. H. Otten, Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuthaljas IV. (StBoT Beiheft 1), Wiesbaden 1988, 24/25 (III 81).– Auch die Sonnengöttin von Arinna (DUTU URU A-ri-in-na) ist KUB XXIV 3 I 34–35 'Herr des wahren Gerichts' (ḫa-an-ta-an-da-ša-az [ḫa-a]n-ni-eš-na-as Ḫn-aš). J. Tischler, Das hethitische Gebet der Gassulijawija. Text, Übersetzung, Kommentar (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 37), Innsbruck 1981, 30.

⁹ J. Siegelová, Appu-Märchen und Hedammu-Mythus (StBoT 14), Wiesbaden 1971, 16.22–23. Vgl. I. Wegner, Gestalt und Kult der Istar-Šawuška in Kleinasien. Hurritologische Studien III (AOAT 36), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1981, 66.73.

Vertragsabschlusses wie dem zwischen Ebla und Abarsal¹⁰ oder im Text einer Gründungsinschrift wie auf der Bronzetafel von Samarra¹¹ mit einer Fluchformel verbunden ist, zeigt sich ein Kontakt mit der magischen Sphäre. Wenn dem Papyrus Anastasi (II 6, 6–7) zufolge die Feinde des ägyptischen Sonnengottes Amun-Re dem 'Aufgang der Sonne' im Osten überwiesen werden, um dort die Strafe durch das Feuer seines heißen Gestirns zu erleiden, die Gerechten aber dem Westen, der Sphäre des Totenreiches,¹² so verknüpft sich mit der Vorstellung vom Vergelter, Richter und Strafvollstrecker Re der Hinweis auf seine Affinität zum Jenseitig-Unterweltlichen.

b. Durch den allenthalben beobachtbaren regelmäßigen Auf- und Untergang der Sonne entstand frühzeitig die Überzeugung vom permanenten Wechsel der ihr zugehörigen Gottheit zwischen den Regionen des Tageslichts und der nächtlichen Tiefe,¹³ für den griechischen Helios vom Mythos ebenso vermerkt (Stesich. fr.6 D; o.S. xxi) wie für den ägyptischen Re in hymnischen oder liturgischen Gesängen.¹⁴ Die ugaritische Sonnengöttin Šapšu vollzieht laut KTU 1.78 ihren Descensus durch das Medium eines Tores mit einem daran postierten Pförtner (tgr), wahrscheinlich dem sie bei ihrer 'Verfinsternung' begleitenden Rašap-Nergal (Mars).¹⁵ Der babylonische Šamaš führt die Toten in die Unterwelt hinab und von dort wieder herauf,

¹⁰ E. Sollberger, The So-Called Treaty between Ebla and 'Ashur, *Studia Eblaïtica* 3, 1980, 129–147. Vgl. D.O. Edzard, Der Text 'TM 75. G. 1444 aus Ebla, *Studia Eblaïtica* 4, 1981, 38.44. A. Archi, How a Pantheon forms. The Cases of Hittian-Hittite Anatolia and Ebla of the 3rd Millenium B.C., in: B. Janowski-K. Koch-G. Wilhelm (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Freiburg/Schw.-Göttingen 1993, 8–9.

¹¹ F. Thureau-Dangin, *Tablette de Samarra*, RA 9, 1912, 1–2. Wegner, *Gestalt und Kult der Istar-Šawuška in Kleinasien* 13.

¹² S. Morenz, Rechts und Links im Totengericht, in: *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, Köln-Wien 1975, 282–284. B. Janowski-G. Wilhelm, Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16, 10, 21f, in: B. Janowski-K. Koch-G. Wilhelm (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Freiburg/Schw.-Göttingen 1993, 127.

¹³ Erman, ZÄS 38, 29–30. Ch. Virolleaud, Le dieu Shamash dans l'ancienne Mésopotamie, *ErJb* 10, 1944, 60.75.

¹⁴ Scharff, Ägyptische Sonnenlieder 29.34–35.38.44–45. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* 55.

¹⁵ M. Dietrich-O. Loretz, Mantik in Ugarit (ALASP 3), Münster 1990, 58–60.— Zu Rašap (Rešep)-Nergal als Unterweltsgott s. zuletzt O. Loretz, Die Teraphim als 'Ahnen-Götter-Figur(inen)' im Lichte der Texte aus Nuzi, Emar und Ugarit, *UF* 24, 1992, 165.

und dieses Tun steht offensichtlich im Zusammenhang mit seiner Funktion als Richter: 'O Šamaš, Richter, du bringst die von oben hinunter nach unten, die von unten hinauf nach oben' (^DUTU DI. KU₃ ša elāti ana šaplati ša šaplāti ana elāti tubbal).¹⁶ Demgemäß wird auch Šapšu von ugaritischen Texten als Seelengeleiterin aufgefaßt;¹⁷ KTU 1.6 VI 42–46 heißt es von ihr: 'Šapšu, du Herrscher-Richter, Sorge für die Geister der Abgeschiedenen, Šapšu, du Herrscher-Richter, Sorge für die Götter! Dein Gefolge sind die Gottheiten, siehe, die Toten sind dein Gefolge',¹⁸ und der schwierige, sehr verschieden übersetzte und interpretierte Ritualtext KTU 1.161, 18–22 bringt sie anscheinend in Bezug zu den abgeschiedenen, unter der Erde weilenden Geistern von Königen und Heroen (r'pum).¹⁹

Während bei Šamaš—entsprechend seinem kosmischen Richteramt—die umfassende Einflußnahme auf die oberen und unteren Bereiche zur Sprache kommt (K 3650.K 3474 + 8233 + Sm 372 'In der Unterwelt sorgst du für die Ratgeber von Kusu, die Annunakū. Der Hirt der unteren Welt, der Hüter der Oberwelt, der das Licht

¹⁶ I.L. Finkel, *Necromancy in Ancient Mesopotamia*, AfO 29/30, 1983/84, 11. T.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (Harvard Semitic Monographs 39), Atlanta 1989, 41. N. Ford, 'The Living Rephaim' of Ugarit: Quick or Defunct?, UF 24, 1992, 95–96. Vgl. Janowski, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils* 44–47.

¹⁷ A. Caquot, KTU 1.161, in: *Textes Ougaritiques II: Textes Religieux et Rituels*, Correspondance, Paris 1989, 108 n. 332 (gegen C. E. L'Heureux, *Rank among Canaanite Gods: El, Ba'al and the Rephaim* [Harvard Semitic Monographs 21], Missoula 1979, 195–199). Ford, UF 24, 94–95.

¹⁸ J.F. Healey, *The Sun Deity and the Underworld in Mesopotamia and Ugarit*, in: B. Alster (Ed.), *Death in Mesopotamia* (Copenhagen Studies in Assyriology 8), Copenhagen 1980, 239–240. M. Dietrich-O. Loretz, *Schriftliche und mündliche Überlieferung eines 'Sonnenhymnus' nach KTU 1.6 VI 42–53*, UF 12, 1980, 399–400. Vgl. A. Caquot, *La divinité solaire ugaritique*, Syria 36, 1959, 97–98. M.C. Astour, *The Nether World and Its Denizens at Ugarit*, in: B. Alster (Ed.), *Death in Mesopotamia* (Copenhagen Studies in Assyriology 8), Copenhagen 1980, 232. P. Xella, *Imago Mortis nella Siria antica*, in: P. Xella (Ed.), *Archeologia dell' Inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona 1987, 136. Janowski, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils* 105–109.

¹⁹ J.C. de Moor, *Demons in Canaan*, JEOL 27, 1981/82, 116–117. M. Dietrich-O. Loretz, *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit II*, UF 15, 1983, 20–21. *Ugaritische Rituale und Beschwörungen*, in: *Rituale und Beschwörungen II* (TUAT II 3), Gütersloh 1988, 333. M. Dijkstra-J.C. de Moor-K. Spronk-D. Pardee, *Une bibliothèque au sud de la ville (Ras Shamra-Ougarit VII)*, Paris 1991, 154/155. Ford, UF 94, 95 n. 165. Vgl. W.T. Pitard, *The Ugaritic Funerary Text RS. 34.126*, BASOR 232, 1978, 65–75. P. Bordreuil, BO 38, 1981, 374–375. B.A. Levine-J.M. de Tarragon O.P., *Dead, Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty*, JAOS 104, 1984, 649–659. K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1986, 189–193.

der ganzen Welt wahr, Šamaš, bist du'),²⁰ vermitteln die hethitischen Dokumente zwar die Vorstellung, daß der 'Sonnengott des Himmels' (nepišaš ^DUTU-uš) sich bei seinem Aufgang aus dem Meer (d.h. dem ozeanischen Ringstrom) erhebt²¹ und von der Höhe des Himmels hinabsteigt 'in die finstere Erde, zu den uralten Göttern' (KUB XXXI 127 + II 1-2 kat-ta-an-da da-an-ku-i ták-ni-i ka-ru-i-i-li-ia-aš),²² ansonsten erscheint dort aber eine besondere, weibliche, letztlich mit der chthonischen Herrscherin (Allai-Lelwani) identische 'Sonnengottheit der Erde' (táknaš ^DUTU-uš),²³ dem Kreis der genannten 'alten Götter' (karu-ú-i-li-ia-aš DINGIR MEŠ)²⁴ einbezogen und imstande, 'von unten, von der Erde herauf' (kat-ta-sa-ra-a-ma ták-na-a-az) dem König Heil, Leben und militärischen Sieg zu verleihen.²⁵

²⁰ Falkenstein-von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete 241. J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955, 387-388 (Lit.). W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 126 (Z.31). Healey, *The Sun Deity and the Underworld* 240-242. H.G. Sauren, Götter am Eingang zum Totenreich, in: B. Alster (Ed.), *Death in Mesopotamia* (Copenhagen Studies in Assyriology 8), Copenhagen 1980, 93. W. Farber, *Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache*, in: *Rituale und Beschwörungen I* (TUAT II 2), Gütersloh 1987, 268. Vgl. W. Heimpel, *The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts*, JCS 38, 1986, 127-151.

²¹ G. Wilhelm, *Meer*, RLA 8, 1993, 3.

²² N. Oettinger, *Die 'dunkle Erde' im Hethitischen und Griechischen*, WO 20/21, 1989/90, 87.

²³ H. Otten-V. Souček, *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar* (StBoT 8), Wiesbaden 1969, 40/41. Fauth, UF 11, 253. R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites* (Homo Religiosus 4), Louvain-La-Neuve 1990, 83-91.92-120. Oettinger, WO 20/21, 87 (KUB XXXVI 90 Vs.12'-13').- Vgl. KUB LX 121 Vs. 16' dankulijaš ^DUTU ('Sonne der Dunkelheit'). M. Popko, *Eine 'Schwarze Tafel' aus Boğazköy* (KUB LX 121), AOF 18, 1991, 240/242.243.

²⁴ H. Otten, *Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy*, ZA 54 (NF 20), 1961, 120/121. M. Vieyra, *Ciel et enfers hittites*, RA 59, 1965, 129-130. E. Laroche, *Dénominations des dieux 'antiques' dans les textes hittites*, in: *Anatolian Studies presented to H.G. Güterbock*, Istanbul 1974, 175-176. 182-185. V. Haas-G. Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*. Hurritologische Studien I (AOAT SR), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1974, 50-52. V. Haas, *Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*, Orientalia NS. 45, 1976, 207-208. Fauth, UF 11, 255. E. Neu, *Das Hurritische: Eine altorientalische Sprache in neuem Licht* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1988, 3), Mainz 1988, 15. G. Wilhelm, *Hurritische Lexikographie und Grammatik: Die hurritisch-hethitische Bilingue aus Boğazköy*, Orientalia NS. 61, 1992, 129.

²⁵ J. Friedrich, *Ein hethitisches Gebet an die Sonnengottheit der Erde*, RSO 32, 1957, 217-224. V. Haas, *Magie in hethitischen Gärten*, in: E. Neu-Chr. Rüster (Hrsg.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae*. Festschrift für Heinrich Otten, Wiesbaden 1988, 134/135. G. Wilhelm, *Zur hurritischen Gebetsliteratur*, in: D.R. Daniels-U. Gießner-M. Rösel (Hrsg.), *Ernten, was man sät*. Festschrift für Klaus Koch, Neukirchen 1991, 37.

Davon abgesehen liegt das Gewicht auf ihren kathartischen Qualitäten: laut KUB XVII 10 Rs. IV 13·19 soll ein Potential negativer Affekte, nämlich 'Zorn, Wut, Befleckung und Groll des Telepinu', zum Zweck der Neutralisierung, den Weg der Sonnengöttin der Erde gehen ('ták-na-ša-at ^DUTU-aš KASKAL-an pa-id-du) und nach Passieren der sieben vom Pfortner geöffneten Tore der Unterwelt²⁶ in einem dort befindlichen palḫi-Gefäß für immer verschlossen werden.²⁷ Eine derartige Sorge für die reinigende Elimination und Vernichtung von Übeln in mit Bleideckeln versehenen, der Erdentiefe oder dem Meer anvertrauten kupfernen palḫi-Gefäßen bezeugt für die 'Sonnengottheit der Erde' auch der Mythos vom Wettergott der Stadt Liḫzina (KUB XXXIII 66 Vs.7'-10'),²⁸ und es läßt sich unschwer erkennen, daß diese Art der Aktivität sich sowohl mit der juridischen als auch mit der magischen Sphäre berührt.

c. Dem auf- und absteigenden, im Diesseits und Jenseits lebenerhaltenden Sonnengott wurde schon von der älteren religiösen Literatur eine besondere Nähe zum Wirkungsfeld der Magie zuerkannt. Ägyptischer Überlieferung zufolge hat Re den Menschen den Zauber als Waffe zur Abwehr schlimmer Ereignisse geschenkt,²⁹ hat die Unterwelt durch seine Zaubersprüche entstehen lassen;³⁰ der personalisierte Zauber (Heka) begleitet ihn auf der Sonnenbarke,³¹ so wie sich die ugaritische Sonnengöttin Šapšu bei ihrer nächtlichen Reise durch die Unterwelt zur Stärkung ihrer Gewalt über die Toten von dem zauberkundigen göttlichen Schmied Kothar wa Ḫasis begleiten

²⁶ Haas, *Orientalia* NS. 45, 202. Fauth, ZPE 98,74.

²⁷ V. Haas, Ein hethitischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen, in: B. Janowski-K. Koch-G. Wilhelm (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Freiburg/Schw.-Göttingen 1993, 80.

²⁸ E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription I: Mythologie anatolienne*, RHA 23/77, 1965, 130. Haas, Ein hethitischer Blutritus 82. Vgl. W. Fauth, Der Schlund des Orcus, *Numen* 21, 1974, 120-121.

²⁹ A. Volten, Zwei altägyptische politische Schriften (Analecta Aegyptiaca IV), Kopenhagen 1945, 75/76 (Z.136-137). Kákosy, Zauberei im alten Ägypten 33-34. S. allgemein zur Helferrolle des ägyptischen Amun-Re Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 112-164.

³⁰ Scharff, Ägyptische Sonnenlieder 37.

³¹ Kákosy, Zauberei im alten Ägypten 50-51. Vgl. E.u. J. Lagarde, Un baton magique égyptien en ivoire, in: P. Matthiae-M. van Loon-H. Weiss (Eds.), *Resurrecting the Past. A Joint Tribute to Adnan Bounni*, Istanbul 1990, 181-182.—Zu Heka s. zuletzt Ritner, Horus on the Crocodiles 104 (mit Verweis auf H. Te Velde, The God Heka in Egyptian Theology, JEOL 21, 1969/70, 175-186).

läßt.³² Daher vermag der ägyptische Re lebensbedrohende Vergiftung durch sein vom magischen Ritual veranlaßtes Eingreifen zu heilen,³³ und die ugaritische Šapšu kann aufgefordert werden, das auf oder in der Erde befindliche Gift zu 'sammeln', d.h. aufzusaugen und den menschenfeindlichen Dämonen 'Beißer' und 'Verschlinger' ihre zerstörenden und verwüstenden Exzesse zu 'entreißen' (KTU 1.107).³⁴ Dem hethitischen Šius-Ištanus in der Rolle des Rechtshüters, des Beobachters und Mitwissers offener und heimlicher Vorgänge wandte sich die Magie zu, um göttliche Sanktion für ihre legitimen Bemühungen zu erlangen.³⁵ Ein hethitisches Totenritual (KUB XXX 24a + XXXIV 65 Vs.I 23–26 II 1–10) läßt die von der Zauberpriesterin (SAL ŠU. GI) mittels einer Waage (GIŠ NUNUZ ʒI-BA-NA)³⁶ vollführte magische Zuweisung eines Stücks Weideland für den Tierbestand des verstorbenen Regenten vor dem Sonnengott als dem über den Besitz wachenden, gerecht 'abwägenden' Herrn des Gerichts geschehen.³⁷ Die Beschwörung der Ḫatija aus Kazapida (KBo XV 25 Vs. 34–36) beruft den 'Sonnengott des Himmels' (DUTU ŠA-ME-E) als Zeugen des Opfers an die dämonische, Krankheit und Plagen sendende Göttin Wišurianza und damit zum Bürgen der Faktizität und Wirksamkeit dieses Opfers.³⁸ Beim Ritual der Malli aus Arzawa

³² Caquot, Syria 36, 98–99. M.S. Smith, The Magic of Kothar, the Ugaritic Craftsman God, in KTU 1.6 VI 49–50, RB 91, 1984, 379–380.—Vgl. zu Χουσορ (= Kothar) als Zauberer und Mantiker bei Philon von Byblos (Eus. praep. ev. 1, 10, 11) W. Attridge-R.A. Oden Jr., Philo of Byblos. The Phoenician History (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 9), Washington 1981, 84 n. 76. Ebach, Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos 178–182 u.Anm. 15.

³³ Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts 56.

³⁴ J.C. de Moor, Some Remarks on USV, No. 7 and 8 (KTU 1.100 and 1.107), UF 9, 1977, 366–367. JEOL 27, 113. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 110–112.

³⁵ M. Viciya, Le sorcier hittite, in: Le monde du sorcier (Sources orientales VII), Paris 1966, 115–116. Vgl. M. Hutter, Bemerkungen zur Verwendung magischer Rituale in mittelhethitischer Zeit, AOF 18, 1991, 38 (CTH 404. KUB XXIV 84 + [Ritual der Maštigga]).

³⁶ V. Haas-I. Wegner, Die Rituale der Beschwörerinnen SALŠU.GI (CHS I 5) 1, Roma 1988, 20.272 (nr. 56 Rs. III 9'–10'). 24.359 (nr. 78 Rs. III 5'–11').

³⁷ H. Otten, Hethitische Totenrituale (VIOF 37), Berlin 1958, 15.58/59.60/61. Fauth, UF 11, 254. Vgl. Haas, Orientalia NS. 45, 203.211–212.

³⁸ O. Carruba, Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurianza (StBoT 2), Wiesbaden 1966, 4/5.48–49. Fauth, UF 11, 253.—Zur Anwesenheit des Sonnengottes beim 'Dämonenopfer' (CTH 443 Rs. III 62–67) s.V. Haas, Das Ritual gegen den Zugriff der Dämonin DİM. NUN. ME und die Sammeltafel KUB XLIII 55, OA 27, 1988, 103.

(KUB XXIV 9 Vs. I 9–19) wird ein Behexter dem Sonnengott gegenübergesetzt, während die Zauberin sich bemüht, mit Unterstützung der ‘wissenden Gottheit’, des ‘Sonnengottes der Hand’ (ki-iš-še-ra-aš ^DUTU-uš) die Behexung durch einen kathartischen Gegenzauber aufzuheben.³⁹ Ein solcher Böses neutralisierender Effekt bildet lediglich die andere Seite der Eigenschaft des Sonnengottes, den Menschen Lebenskraft und Gesundheit zu schenken, wie die Libation von Bier im Ritual der Allaiturah(h)i es anstrebt.⁴⁰ Daß gemäß der erwähnten Dualität neben dem ‘Sonnengott des Himmels’ gerade bei magischen Aktivitäten auch die ‘Sonnengottheit der Erde’ gefordert ist, zeigt der Umstand, daß die magischen Utensilien nachts auf das Dach des Hauses gestellt werden, damit nicht nur der Mond, sondern vor allem ‘unten von der finsternen Erde aus die Sonnengottheit der Erde es beschwört’ (KUB VII 1 + II 23–24 kat-te-ra-ma-at da-an-ku-qa-az ták-na-a-az ták-na-aš ^DUTU-uš hu-uk-ki-iš-ki-id-du).⁴¹

Der babylonische Šamaš als ‘König der Totengeister’ (šar eṭimmē) und ‘Herr der Toten’ (bēl mīti)⁴² im Konnex mit seinen Fähigkeiten des Heilers (muballit miti) und Richters (bēl dīnim)⁴³ wurde anlässlich ritueller Beschwörungen und Zauberhandlungen in einem Maße berücksichtigt,⁴⁴ wie es die griechische Mythologie der älteren Zeit

³⁹ L. Jakob-Rost, Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9 +) (Texte der Hethiter 2), Heidelberg 1972, 12.22/23. Vgl. V. Haas, Magie und Mythen im Reich der Hethiter, Hamburg o.J. (1980), 192–193.

⁴⁰ Haas-Wegner, Die Rituale der Beschwörerinnen ŠAL-ŠU.GI 13.203 204 (nr. 38 Vs. II 13’ 15’).

⁴¹ Octtinger, WO 20/21, 86–87.

⁴² CT XIII 18.36. XVI 46:195. Castellino, OA 8, 16–23. S. Smith, The Statue of Idrimi, London 1949, 22–23 (Z. 100–101). Healey, The Sun Deity in Mesopotamia and Ugarit 240. J.M. Sasson, On Idrimi and Šarruwa the Scribe, in: A. Morrison-D.I. Owen (Eds.), Studies in the Civilisation and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of E.R. Lacheman, Winona Lake/Indiana 1981, 310.

⁴³ Healey, The Sun Deity and the Underworld 240. Vgl. Lambert, Babylonian Wisdom Literature 126/127.128/129. Lebrun, Hymnes et prières hittites 92–111.351. M. Dejong Ellis, An Old Babylonian kusarikku, in: H. Behrens-D. Loding-M.T. Roth (Eds.), DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg, Philadelphia 1989, 130–131. 133 u.n. 92. T. Abusch, The Demonic Image of the Witch in Standard Babylonian Literature: The Reworking of Popular Conceptions by Learned Exorcists, in: J. Neusner-E.S. Frerichs-P.V. McCracken Flesher (Eds.), Religion, Science and Magic, New York-Oxford 1989, 35–36 (Lit.). 41–42.44.49. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 64–68.

⁴⁴ T. Abusch, An Early Form of Witchcraft Ritual Maqlû and the Origin of a Babylonian Magical Ceremony, in: T. Abusch-J. Huehnergard-P. Steinkeller (Eds.), Lingering over Words. Studies in the Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta/Georgia 1990, 15–16.20.24.28–33.38.43.45–46. Vgl. Farber, Rituale und Beschwörungen in akkadischer

bei Helios nur indirekt über literarische Zitate oder mythisch-genealogische Verbindungen andeutet (s.o.S. xxii), wie es die Zauberpapyri der Spätantike dafür umso stärker vor Augen bringen. So vollführte man anlässlich eines Bildzaubers beim Liebeszwang dreimal vor seinem Angesicht die Beschwörung 'Schöne Frau' (KAR 61, 11-21); danach wurde das Bild der begehrten weiblichen Person an der äußeren Pforte des Westtores vergraben.⁴⁵ Vornehmlich suchte man aber seine Nähe und Hilfe zur Abwehr böser Zauberer und dämonischer Verfolger,⁴⁶ nicht zuletzt der gefürchteten Totengeister.⁴⁷ Daher soll man die Namen der Dämonen vor Šamaš nennen, bei der an ihn gerichteten Beschwörung für einen Sterbenden kathartische Maßnahmen vor ihm vollziehen und bei Besessenheit von einem Totengeist bei Sonnenuntergang dem Gott dieses Übel vermelden, nicht ohne durch Opfer und Inkantation um seinen Beistand zu ersuchen.⁴⁸ Der sumerische Utu, 'Richter von Himmel und Erde', soll gemäß einer apotropäischen Litanei gegen einen bösen Geist (sum. *ḫul-gal₂*), nach der akkadischen Parallele identisch mit Lilitu (*li-li-tu₄*), ein 'bitteres [Geschick]' für den schadenden weiblichen Dämon entscheiden (*dutu di-ku₅ an-ki-a n[am]-gig-ga ḫe₂-ni-tar*).⁴⁹

Welche fatalen Folgen demgemäß das 'Verschwinden' des zürnenden Sonnengottes und damit das Erlöschen seines antidämonischen Schutzes nach der dort und damals gültigen Vorstellung haben konnte, geht aus dem mythologischen Fragment KBo XXVI 136 (+) KBo XXV 151, 8-12, einem Testimonium mittelhethitischer Zeit hervor.⁵⁰

Sprache 261 (VAT 8237, 8.16). 264 265 (Maqlû II 193.V 180). M.J. Geller, A New Piece of Witchcraft, in: H. Behrens-D. Loding-M.T. Roth (Eds.), DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg, Philadelphia 1989, 196.198/200 (Z.37.65'.75').

⁴⁵ R.D. Biggs, ŠA.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations, New York 1967, 70 71. Ch. Daxelmüller-M.L. Thomsen, Bildzauber im alten Mesopotamien, Anthropos 77, 1982, 37-38.

⁴⁶ R. Caplice, Namburbi Texts in the British Museum, Orientalia NS. 39, 1970, 134-139. Foster, Before the Muses 2, 646-653.

⁴⁷ A. Tsukimoto, Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien (AOAT 216), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1985, 10.133.138.142 Anm. 473. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 76-78.79-80.

⁴⁸ Tsukimoto, Untersuchungen zur Totenpflege 152.167-169.170/171.173/174.176.

⁴⁹ Geller, A New Piece of Witchcraft 194/195 (Z.1). 196/200 (Z.37).201.—Zu Lilitu-Lilith vgl. W. Fauth, Lilitu und die Eulen von Pylos, in: J. Tischler (Hrsg.), Serta Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 40), Innsbruck 1982, 55-63. Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten, WO 17, 1986, 67-68.

⁵⁰ M. Hutter, Behexung, Entsöhnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya

Aber auch gegen die magische Aggression menschlicher Widersacher suchte man immer wieder Rückhalt bei ihm. Eine akkadische Gebetsbeschwörung ruft ihn auf gegen die Heimsuchungen bössartiger Betreiber von Hexerei und Zauberspuk; der Betroffene hat Nachbildungen von ihnen angefertigt, damit sich die apotropäische Macht des Gottes wirksamer gegen sie entfalten kann.⁵¹ Seine Zuständigkeit für solche Hilfeleistungen resultiert zum ersten aus der unbegrenzten Kenntnis des Allsehenden, gleich Helios-Apollon Herr der Weissagung,⁵² aus seinem Wissen um die Identität der Gegner des Bedrohten oder Geschädigten,⁵³ gerade auch, wenn es sich etwa um einen krankheitserregenden Dämon oder Totengeist handeln sollte;⁵⁴ zum zweiten ergibt sie sich aus seiner natürlichen lichthaften Substanz, seiner Reinheit und Makellosigkeit, die das der Finsternis entstammende Böse, Schädende, Vernichtende einer magischen Aggression zu neutralisieren vermag,⁵⁵ zum Beispiel den Krankheit oder Tod verursachenden Zikurudû-Zauber.⁵⁶ Aufgrund dieser zweifachen Zuständigkeit war er befugt, als himmlischer Richter in einem apotropäischen Prozeßritual das depotenzierende Urteil über den Verursacher des Schadenzaubers—auch in dessen Abwesenheit—zu fällen,⁵⁷ wobei der feurigen Konsistenz des Sonnengottes entsprechend Girra, das personifizierte Feuer, die von jenem verhängte Strafe an dem Schuldigen vollziehen sollte.⁵⁸

für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1—KUB IX 34 KBo XXI 6) (*Orbis Biblicus et Orientalis* 82), Freiburg/Schw. Göttingen 1988, 125–126. Eine ominöse Vorbedeutung des 'Verschwindens' der Sonne (Sonnenfinsternis) ergibt sich für König und Land von Ugarit (Loretz, *Mantik in Ugarit* 61).

⁵¹ S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, Paris 1927, 18–49 (Z.14–23). Falkenstein-von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* 325.

⁵² Virolleaud, *ErJb* 10, 60.70. I. Starr, *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria* (*State Archives of Assyria* IV), Helsinki 1990.

⁵³ W.G. Lambert, *An Incantation of the Maqlû Type*, *AfO* 18, 1957/58, 294 (Z.70–71). M.L. Thomsen, *Zauberdiagnose und Schwarze Magie in Mesopotamien*, Copenhagen 1987, 22.

⁵⁴ KAR 32, 38–40. Thomsen, *Zauberdiagnose und Schwarze Magie* 24. Vgl. G. Castellino, *Rituals and Prayers against Appearing Ghosts*, *Orientalia* NS. 24, 1955, 256/257–260/261. Daxelmüller-Thomsen, *Anthropos* 72, 41.

⁵⁵ T. Abusch, *Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature: Texts and Studies*, *JNES* 33, 1974, 256–257 (Maqlû V 166–184).

⁵⁶ F. Köcher, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen* V, Berlin 1980, 449. Thomsen, *Zauberdiagnose und Schwarze Magie* 45.

⁵⁷ Lambert, *AfO* 18, 289 (Z.10). Thomsen, *Zauberdiagnose und Schwarze Magie* 45.

⁵⁸ Lambert, *AfO* 18, 293 (Z.59–65). Thomsen, *Zauberdiagnose und Schwarze Magie* 60–61.

d. Die Position des Kosmokrator, sein uranisches Königtum (LUGAL ŠAMĒ),⁵⁹ das Hüter- und Hirtenamt im Verein mit dem Vermögen, Land und Menschen, Tiere und Pflanzen zu bewahren und zu erhalten,⁶⁰ verband den vorderorientalischen Sonnengott in besonderem Maße mit dem irdischen Herrscher,⁶¹ machte ihn zum Zeugen und Garanten seiner Inthronisation. Das beweisen Darstellungen auf den Grabwänden der ägyptischen Pharaonen⁶² ebenso wie zur Spätzeit das sasanidische Felsrelief von Tang-i Sarvak mit der Szene der Investitur des Vorodes durch Ahramazd im Beisein des Königsgottes Mithras-Helios.⁶³ Dieser Helios-Mithras war für die Regenten des Kušan-Reiches Schutzpatron und Inbegriff ihrer Legitimität,⁶⁴ und noch der Mongolenkhan Bügü Qagan(759–779 n.) demonstriert in seinem Thronnamen, daß er 'vom Sonnengott das Charisma empfangen' habe.⁶⁵ Auch das Zweistromland kennt seit ältester Zeit die gleiche Idee: Enmeduranki, der Urkönig von Sippar, wurde angeblich von Šamaš und Adad persönlich inthronisiert.⁶⁶ Hammurapi von

⁵⁹ Lebrun, Hymnes et prières hittites 94/101 (Z.1–2.16).

⁶⁰ Lebrun, Hymnes et prières hittites 266/280 (Z.13–17). A. Finet, Šamaš Igi-kur l'Oeil-du-pays, MARI 4, 1985, 541–543.

⁶¹ Fauth, Saeculum 39, 224–227. Ph.-H.J. Houwink ten Cate, The Sun God of Heaven and the Hittite King, in: D. van der Plas (Ed.), Effigies Dei. Essays in the History of Religions, Leiden 1987, 13–34. O. Keel-Chr. Uehlinger, Götinnen, Götter und Gottessymbole (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg-Basel-Wien 1992, 154.282.392.

⁶² J. Assmann, Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern (ADAIK Ägyptologische Reihe 7), Glückstadt 1970. F. Abitz, König und Gott. Die Götterszenen in den ägyptischen Königsgräbern von Thutmosis IV. – Ramses III. (Ägyptologische Abhandlungen 40), Wiesbaden 1984, 118–151, bes. 149. Vgl. Ringgren, Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion 148–149. J. Assmann, State and Religion in the New Kingdom, in: W.K. Simpson (Ed.), Religion and Philosophy in Ancient Egypt (Yale Egyptological Studies 3), New Haven/Conn. 1989, 58–59.

⁶³ Seyrig, Syria 47, 113–116.

⁶⁴ J. Rosenfield, The Dynastic Arts of the Kushans, Los Angeles 1967, 70. A.J. Gail, Der Sonnenkult im alten Indien—Eigengewächs oder Import?, ZDMG 128, 1978, 347–348.

⁶⁵ J. Hamilton, L'inscription trilingue de Qara Balgasun d'après les estampages de Bouillane de Lacoste, in: Colloque Franco-Japonais de documents et archives provenant de l'Asie Centrale, Kyoto 4–8 octobre 1988, 25–26. P. Zieme, Manichäische Kolophone und Könige, in: G. Wießner-H.J. Klimkeit (Hrsg.), Studia Manichaica (Studies in Oriental Religions 23), Wiesbaden 1992, 325. Vgl. H.J. Klimkeit, Das manichäische Königtum in Zentralasien, in: K. Sagaster-M. Weiers (Hrsg.), Documenta Barbarorum. Festschrift für W. Heissig (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 18), Wiesbaden 1983, 232.233.

⁶⁶ N. Wyatt, The Hollow Crown: Ambivalent Elements in West Semitic Royal Ideology, UF 18, 1986, 421–422.424–429. Fauth, Saeculum 39, 221. Vgl. P. Calmeyer,

Babel war Günstling des Sonnengottes, 'der König, dessen Taten Šamaš und Marduk gefallen'.⁶⁷ Die Tempelgründunginschrift des Iaḥdum-Lim van Mari preist Šamaš, 'der sein Gebet erhört, seine Klage vornommen hat, der immer Leben und Herzensfreude denen schenkt, die ihn verehren, und welcher der Herr von Mari ist'.⁶⁸

Licht, auch im spirituellen Sinne, und Leben erwartet der Regent vornehmlich vom göttlichen Spender des Lichts und Erzeuger allen Lebens: Šamaš soll als 'Hirt der Länder' den König erleuchten;⁶⁹ darum erhält er Opfer aus der Hand des weißgekleideten Herrschers.⁷⁰ Der nennt sich 'Diener'⁷¹ und tritt zuweilen als Priester seines solaren Protektors auf, wie etwa Sulumili von Malatija (LUGAL SANGA *SULU*-mi-li),⁷² oder er verrichtet auf dessen Geheiß kultsymbolische Handlungen, wie die Öffnung des Tores von Eḫursaggalkurkurra nach Osten, zum Sonnenaufgang hin durch Sanherib von Assur.⁷³ An Šamaš gerichtete Beschwörungsrituale zwecks Reinigung und Schutz des Königs, nicht zuletzt gegen Hexerei, magische Aggression und andere Übel,⁷⁴ werden gewissenhaft vollzogen, zum Beispiel im assyrischen Ritus *bīt rimki* mit einem *kispu*-Opfer für die unterweltlichen *Annu-nakū*, über die der Sonnengott (en ^dA-nun-na-ki) gebietet.⁷⁵

Vergleichbares findet sich bei den Hethitern.⁷⁶ Denn nicht nur sind

'Das Zeichen der Herrschaft . . . ohne Šamaš wird es nicht gegeben', AMI 17, 1984, 135–153. Keel-Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole 338.

⁶⁷ Sommerfeld, Der Aufstieg Marduks 10 11. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 85–88.

⁶⁸ G. Dossin, L'inscription de fondation de Iaḥdum Lim, roi de Mari, Syria 32, 1955, 11. Fauth, Saeculum 39, 237.

⁶⁹ D. Arnaud, Recherches au Pays d'Aštata. EMAR VI 4, Paris 1987, 372/ 374 (Msk 74243, 10 ^DUTU sipa. kur-kur-ra u₄. zalág. giz. zu ne. ne 'Šamaš, der Hirt der Länder, wie der strahlende Tag erleuchte er dich!').

⁷⁰ Virolleaud, Erjb 10, 61.

⁷¹ B. Alster-C. B.F. Walker, Some Sumerian Literary Texts in the British Museum, in: H. Behrens-T. Loding-M.T. Roth (Eds.), DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg, Philadelphia 1989, 12.

⁷² G. Pugliese Carratelli, Sulla stele neoetca di Malatya, PP 24, 1969, 279–280. P.E. Pecorella, Una stele neoetca di Malatya, Athenaeum 47, 1969, 226–235.

⁷³ K 1675 A 12–19. B.J. Engel, Darstellungen von Dämonen und Tieren in assyrischen Palästen und Tempeln nach den schriftlichen Quellen, Mönchengladbach 1987, 174–175/176.

⁷⁴ J. Laessøe, Studies in the Assyrian Ritual and Series *bīt rimki*, Kopenhagen 1955, 37–47. Foster, Before the Muses 2, 655–666 (Lit.).

⁷⁵ R. Borger, Das dritte 'Haus' der Serie *bīt rimki*, JCS 21, 1967, 1–10. Tsukimoto, Untersuchungen zur Totenpflege 194–195. 198 Anm. 589 (VAT 5). Vgl. Farber, Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache 249–252. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 81–83.

⁷⁶ Haas-Wegner, Die Rituale der Beschwörerinnen SAI-ŠU.GI 163 (nr.25 Rs. IV

Land und Haus Gaben der Sonnengottheit und des Wettergottes an den Herrscher,⁷⁷ sondern die Möglichkeit, den 'Sonnengott des Himmels' zu sehen, sich an seinem Anblick zu sättigen, bedeutet für ihn Lebensenergie und Abwehr von Bedrohungen seiner exponierten Existenz,⁷⁸ die auf göttliche Zuwendungen von oben und von unten, von der 'Sonnengottheit der Erde' angewiesen ist.⁷⁹ Von der Sonne 'erleuchtet' zu sein (Panuna(s) von Karkemiš),⁸⁰ im Krieg von ihr gestärkt zu werden (Anitta von Kuššara),⁸¹ war also ein wichtiges Indiz ihrer Gunst und wesensmäßigen Nähe. Daher wurde der Sonnengott bei Gelegenheit sogar symbolisch in ein elterliches Verhältnis zum hethitischen Labarna gebracht (KUB XXXV 165 Vs. 21–22 'Sonnengott für den Herrscher, den König Vater du, Mutter du');⁸² er wurde mythistorisch selbst in der Rolle des Königs dargestellt,⁸³ und zwar bis zu dem Grade, daß er die übrigen Götter zu sich entbot wie ein Fürst seine Vasallen (KUB VI 45 III 20–24) und sie ihm ihre Ergebenheit bekundeten (KUB XXXI 127 I 32–34).⁸⁴ Daß der Gott auf solche Weise zum Prototyp des menschlichen Regenten, zu dessen idealem 'Vorbild' wurde, bestätigen ägyptische Horus-Re-Amun-Appellationen: Horus ist 'Götterkönig' (njswt ntrw) in den Ritualsprüchen der Pyramide des Pharao Phiops I. (um 2292–2260 v.),⁸⁵ Re im Berliner Papyrus 3050 (um 800 v.) 'König des Himmels,

6'–15'). Vgl. K. Bittel, Hattušili in Ägypten, in: H.A. Hoffner-G.M. Beckman (Eds.), Kaniššuar. A Tribute to Hans G. Güterbock (Assyriological Studies 23), Chicago 1986, 43 u.n. 16.

⁷⁷ KUB XXIX 1 I 17–18. S.R. Bin-Nun, The Tawananna in the Hittite Kingdom (Texte der Hethiter 6), Heidelberg 1975, 150. E. Neu, Der Anitta-Text (StBoT 18), Wiesbaden 1974, 125. Fauth, UF 11, 245.

⁷⁸ H. M. Kümmel, Ersatzrituale für den hethitischen König (StBoT 3), Wiesbaden 1967, 7 37. Rituale in hethitischer Sprache, in: Rituale und Beschwörungen I (TUAT II 2), Gütersloh 1987, 284 285.

⁷⁹ KUB XLIII 23 Rs. 15'–18'. Oettinger, WO 20/21, 87.

⁸⁰ P. Meriggi, Manuale di eteo geroglifico 2, 1 (Incunabula Graeca 14), Roma 1967, 45. Nuove iscrizione in eteo geroglifico, RSO 27, 1952, 8. Fauth, UF 11, 234.

⁸¹ H. Otten, Zu den Anfängen der hethitischen Geschichte, MDOG 83, 1951, 40. Neu, Der Anitta-Text 10/11. Fauth, UF 11, 232. Vgl. ferner G. Kellerman, The King and the Sun-God in the Old Hittite Period, Tel Aviv 5, 1978, 199–207 (KBo XXI 22, 1–57).

⁸² O. Carruba, Das Palaische (StBoT 10), Wiesbaden 1970, 16. Fauth, UF 11, 244–245. Vgl. Lebrun, Hymnes et prières hittites 99/105 (Z. 19'–20').

⁸³ H. Otten, Eine aitiologische Erzählung von der Überquerung des Taurus, ZA 55 (NF. 21), 1962, 160/161. 166–167. Fauth, UF 11, 246.

⁸⁴ Güterbock, JAOS 78, 240. Lebrun, Hymnes et prières hittites 95/102 (Z. 32–34). Vgl. Fauth, UF 11, 250.

⁸⁵ PT 1458. Hornung, Der Eine und die Vielen 227.

Herrscher der Erde';⁸⁶ Amun-Re hieß seit Sesostri I. (1971 -1926 v.) 'Herr der Throne der beiden Länder' oder 'König der beiden Länder'.⁸⁷

Wenn in der Konsequenz dieser Konzeption umgekehrt der hethitische Herrscher mit dem Titel '(Meine) Sonne' (^DU^{TU}ŠI) eine Annäherung an die Majestät des Sonnengottes erstrebt,⁸⁸ wenn mesopotamische Fürsten wie Šuilišu von Isin sich metaphorisch 'der Sonnengott Sumers' (^dutu-ke-en-ge-ra) titulieren,⁸⁹ wenn ägyptische Pharaonen als 'Horus-Könige', Söhne des Osiris, den Thron bestiegen,⁹⁰ so liegt darin möglicherweise eine bewußt oder unbewußt rezipierte Präzedenz für das Eintauchen hellenistischer Könige (Antiochos IV. Epiphanes, Mithridates VI. von Pontos)⁹¹ und römischer Kaiser (Nero, Caracalla, Constantin, Julian)⁹² in die personale Aura des spätantiken, unter anderem als Ἥλιος βασιλεύς hymnisierten Sonnengottes bzw. für das Eintreten in das Amt seines höchsten Priesters (Elagabal).⁹³

⁸⁶ Scharff, Ägyptische Sonnenlieder 86.

⁸⁷ P. Lacau-H. Chevrier, Une chapelle de Sesostri I^{er} à Karnak, Le Caire 1956, 73 (nr. 169.170). Hornung, Der Eine und die Vielen 227. Vgl. Nagel, RThPh NS. 23, 308.

⁸⁸ Fauth, UF 11, 227-233. Beckman, Herding and Herdsman in the Hittite Culture 43-44.

⁸⁹ I. Kärki, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften I. Isin, Larsa, Uruk (Studia Orientalia 49), Helsinki 1980, 3-4 (1, 8-1, 9). Fauth, UF 11, 248. Saeculum 39, 219.

⁹⁰ Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 384. J.P. Allen, The Cosmology of the Pyramid Texts, in: W.K. Simpson (Ed.), Religion and Philosophy in Ancient Egypt (Yale Egyptological Studies 3), New Haven/Conn. 1989, 18-20.

⁹¹ J.G. Bunge, Antiochos-Helios, Historia 24, 1975, 164-188.- A. Krug, Ein Bildnis Mithridates' VI. von Pontos, AA 1969, 189-195 (2. Jh.v.).

⁹² O.I. Neverov, Nero-Helios, in: H. Martin-K. Anthony (Eds.), Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire (Oxford Monographs VIII), Oxford 1986, 189-194. L'Orange, SO 14, 95-104.109. Halsberghe, The Cult of Sol Invictus 167.-Budde, AA 1972, 630-642.-G.G. Belloni, Casi di identità, analogie e divergenze tra la testimonianza monetale romana imperiale e quella di altre fonti sulla religione e sui culti, ANRW II 16,3, Berlin-New York 1986, 1870.

⁹³ Fauth, Elagabal 228-230. M. Pietrzykowski, Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal, ANRW II 16,3, Berlin-New York 1986, 1813-1816 (Lit.). Vgl. Belloni, Casi di identità, analogie e divergenze 1867-1876. M. Frey, Untersuchungen zur Religion und Religionspolitik des Kaisers Elagabal (Historia Einzelschriften 62), Stuttgart 1989. H.R. Baldus, Zur Aufnahme des Sol Elagabalus-Kultes in Rom 219 n. Chr., Chiron 21, 1991, 175-178.

TEXTSTELLEN

- 1 Aristoph. Pax 406–411
ἡ γὰρ Σελήνη χῶ πανοῦργος Ἥλιος
ὕμιν ἐπιβουλεύοντε πολὺν ἤδη χρόνον
τοῖς βαρβάροισι προδίδοτον τὴν Ἑλλάδα.
..... ὅτι ἡ νῆ Δία
ἡμεῖς μὲν ὕμιν θύομεν, τούτοισι δὲ
οἱ βάρβαροι θύουσι.
- 2 Pindar. Ol. 7, 58–68
ἀπεόντος δ' οὔτις ἔνδειξεν λάχος Ἀελίου·
καὶ ῥά μιν χώρας ἀκλάρωτον λίπον,
ἀγνὸν θεόν.
μνασθέντι δὲ Ζεὺς ἄμπαλον μέλ-
λεν θέμεν. ἀλλὰ νιν οὐκ εἴασεν· ἐπεὶ πολιᾶς
εἰπέ τιν' αὐτὸς ὄραν ἔν-
δον θαλάσσας αὐξομένην πεδόθεν
πολύβοσκον γαῖαν ἀνθρώποισι καὶ εὐφρονα μήλοισι.
ἐκέλευσεν δ' αὐτίκα χρυσάμπυκα μὲν Λάχεσιν
χεῖρας ἀντεῖναι, θεῶν δ' ὄρκον μέγαν
μὴ παρφάμεν,
ἀλλὰ Κρόνου σὺν παιδὶ νεῦσαι,
φαεννὸν ἐς αἰθέρα μιν πεμφθεῖσαν ἔῃ κεφαλᾷ
ἐξοπίσω γέρας ἔσσε-
σθαι.
- 3 Heraclit. fr. 94 D.-Kr.
Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα
- 4 Hesiod. theog. 117
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
- 5 Hesiod. theog. 19–20
Ἥω τ' Ἥελίον τε μέγαν λαμπρὰν τε Σελήνην
Γαῖαν τ' Ὠκεανόν τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν

Aeschyl. Ag. 508

νῦν χαῖρε μὲν χθών, χαῖρε δ' ἡλίου φάος

6 Hom. Il. 3, 277

ἡέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις

Hom. Od. 11, 109.12, 323

Ἡελίου, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει

7 Aeschyl. Ag. 632–633

οὐκ οἶδεν οὐδεὶς ὥστ' ἀπαγγεῖλαι τορῶς,
πλὴν τοῦ τρέφοντος Ἡλίου χθονὸς φύσιν

8 Hymn. Hom. 2, 21–26

οὐδέ τις ἀθανάτων οὐδὲ θνητῶν ἀνθρώπων
ἤκουσεν φωνῆς . . .
εἰ μὴ Περσαίου θυγάτηρ . . .

...

Ἡέλιός τε ἄναξ Ὑπερίονος ἀγλαὸς υἱός

Hymn. Hom. 2, 68–69

ἀλλὰ σὺ γὰρ δὴ πᾶσαν ἐπὶ χθόνα καὶ κατὰ πόντον
αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκεαι ἀκτίνεσσι

9 Aeschyl. Prom. 91

καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ

Aeschyl. Choeph. 984–986

ὥς ἴδῃ πατήρ -
οὐχ οὐμός, ἀλλ' ὁ πάντ' ἐποπτεύων τάδε
Ἥλιος - ἄναγνα μητρὸς ἔργα τῆς ἐμῆς

Soph. Oed. Col. 868–870

τοιγὰρ σὲ καὐτὸν καὶ γένος τὸ σὸν θεῶν
ὁ πάντα λεύσσω Ἥλιος δοίῃ βίον
τοιούτον οἶον κάμει γηράναι ποτέ

10 Soph. Aias 845–849

σὺ δ', ὦ τὸν αἰπὺν οὐρανὸν διφρηλατῶν
Ἥλιε, πατρώαν τὴν ἐμὴν ὅταν χθόνα

ἴδης, ἐπισχὼν χρυσόνωτον ἠνίαν
 ἄγγελιον ἄτας τὰς ἐμὰς μόρον τ' ἐμὸν
 γέροντι πατρὶ τῇ τε δυστήνῳ τροφῷ

11 Hom. Od. 8, 270–271

ἄφαρ δέ οἱ ἄγγελος ἦλθεν
 "Ἥλιος, ὃ σφ' ἐνόησε μιγαζομένους φιλότητι

12 Aeschyl. Ag. 1323–1325

ἡλίου δ' ἐπεύχομαι
 πρὸς ὕστατον φῶς τοῖς ἐμοῖς τιμαόροις
 ἐχθροὺς φόνευσιν τὴν ἐμὴν τίνειν ὁμοῦ

13 Eur. Med. 1251–1253

ὦ Γᾶ τε καὶ παμφαῆς
 ἀκτὶς Ἀελίου, κατίδεται ἴδετε τὰν
 ὀλομένην γυναῖκα

Apoll. Rhod. Arg. 4, 229–230

Ἥελιον καὶ Ζῆνα κακῶν ἐπιμάρτυρας ἔργων
 κέκλετο

14 Hom. Il. 3, 276–280

Ζεῦ πάτερ . . .
 ἡελιός θ' . . .
 καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἱ ὑπένερθε καμόντας
 ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόςσῃ,
 ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά

Hom. Il. 19, 258–260

ἵστω νῦν Ζεὺς πρῶτα . . .
 γῇ τε καὶ ἥελιος καὶ ἐρινύες, αἳ θ' ὑπὸ γαῖαν
 ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόςσῃ

Eur. Med. 746–747.764

ὁμνυ πέδον Γῆς, πατέρα θ' Ἥλιον πατρὸς
 τοῦμοῦ
 ὦ Ζεῦ Δίκη τε Ζηνὸς Ἥλιου τε φῶς

- 15 Hom. Od. 12, 269
 νῆσον ἀλεύασθαι τερψιμβρότου Ἡελίοιο
 Hymn. Hom. 31, 9
 σμερδὸν δ' ὅ γε δέρκεται ὅσσοις
- 16 Hesiod. fr. 182 Rz.
 ἐλθὼν δ' ἐπὶ τὰς ἀνατολίας καὶ Ἡλίῳ συμμείξας
 δοκεῖ ὑγιασθῆναι
- 17 Eur. Hec. 1068–1069
 ἀκέσαι' ἀκέσαιο τυφλόν, Ἄλιε,
 φέγγος ἐπαλλάξας
- 18 Hom. Od. 1, 8–9
 νήπιοι, οἳ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἡελίοιο
 ἦσθιον· αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἡμαρ
- 19 Hom. Il. 16, 187–188
 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τόν γε μογοστόκος Εἰλείθια
 ἐξάγαγε πρὸ φώσδε καὶ ἠελίου ἴδεν αὐγάς
- 20 Aeschyl. Prom. 22–23
 σταθευτὸς δ' ἠλίου φοίβη φλογὶ
 χροιάς ἀμείψεις ἄνθος
- 21 Eur. fr. 771 N.²
 ἦν ἐκ τεθρίππου ἀρμάτων πρώτην χθόνα
 Ἥλιος ἀνίσχων χρυσέαι βάλλει φλογί,
 καλοῦσι αὐτὴν γείτονες μελάμβροτοι
 Ἔω φαέννας Ἡλίου θ' ἵπποστάσεις
- Eur. fr. 772 N.²
 θερμὴ δ' ἄνακτος φλόξ ὑπερτέλλουσα γῆς
 καίει τὰ πόρσω τ' ἀγγύθεν δ' εὐκρατ' ἔχει
- 22 Herodot. hist. 4, 184
 οὗτοι τῷ Ἡλίῳ ὑπερβάλλοντι καταρῶνται καὶ
 πρὸς τούτοις πάντα τὰ αἰσχροὶ λοιδοροῦνται,
 ὅτι σφέας καίων ἐπιτρίβει, αὐτοὺς τε τοὺς
 ἀνθρώπους καὶ τὴν χώραν αὐτῶν

- 23 Aeschyl. fr. 332a R.
τὸ λαμπρὸν ἄστρον ἰδιόθερμον ἥλιον
θάλποντα κακχέοντα βλάστημον θέρος
- 24 Aeschyl. Ag. 633
πλὴν τοῦ τρέφοντος Ἥλιου χθονὸς φύσιν
- Soph. Oed. T. 1425-1426
τὴν γοῦν πάντα βόσκουσιν φλόγα
αἰδεῖσθ' ἄνακτος Ἥλιου
- 25 Pind. fr. 52k Sn.
ἀκτὶς ἀελίου, τί πολύσκοπε μήσεαι,
ὦ μᾶτερ ὀμμάτων, ἄστρον ὑπέρτατον
- Pind. Ol. 7, 70 [129]
ὁ γενέθλιος ἀκτίνων πατήρ
- 26 Mimn. fr. 10 D.
τὸν μὲν γὰρ διὰ κῦμα φέρει πολυήρατος εὐνὴ
κο(ι)ίλῃ Ἥφαίστου χερσὶν ἐληλαμένη
χρυσοῦ τιμήεντος, ὑπόπτερος
- Stesich. fr. 6 D.
ἄμος δ' Ὑπεριονίδας δέπας ἐσκατέβαινε
χρύσειον, ὄφρα δι' Ὠκεανοῖο περάσας
ἀφίκοιθ' ἱερᾶς ποτὶ βένθεα νυκτὸς ἐρεμνᾶς
- 27 Hom. Od. 24, 11-14
παρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην,
ἥδ' ἐπαρ' Ἥλίοιο πύλας καὶ δῆμον ὀνείρων
ἥϊσαν· αἶψα δ' ἴκοντο κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα,
ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων
- 28 Hom. Od. 12, 3-4
νῆσόν τ' Αἰαίην, ὅθι τ' Ἡοῦς ἡριγενεΐης
οἰκία καὶ χοροὶ εἰσι καὶ ἀντολαὶ Ἥλίοιο
- 29 Mimn. fr. 10 D.
χώρου ἄφ' Ἑσπερίδων

γαίαν ἐς Αἰθιοπῶν, ἵνα δὴ θοὸν ἄρμα καὶ ἵπποι
 ἐστᾶσ', ὄφρ' Ἡὼς ἡριγένεια μόλῃ.
 ἐνθ' ἐπεβή(σεθ' ἐ)ὼν ὀχέων Ὑπερίονος υἱός

Aeschyl. fr. 192 R.

φοινικόπεδον τ' ἐρυθρᾶς ἱερὸν

χεῦμα θαλάσσης
 χαλκοκέραυνον τε παρ' Ὠκεανῶ
 λίμναν παντότροφον Αἰθιοπῶν, ἵν' ὁ παντόπτας Ἥλιος αἰεὶ
 χρῶτ' ἀθάνατον κάματον θ' ἵππων
 θερμαῖς ὕδατος
 μαλακοῦ προχοαῖς ἀναπαύει

30 Hesiod. theog. 956–957

Ἡελίῳ δ' ἀκάμαντι τέκε κλυτὸς Ὠκεανίνη
 Περσῆς Κίρκην τε καὶ Αἰήτην βασιλῆα

Hom. Od. 10, 135–139

Αἰαίην δ' ἐς νῆσον ἀφικόμεθ'. ἔνθα δ' ἔναιε
 Κίρκη εὐπλόκαμος, δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα,
 αὐτοκασιγνήτη ὀλοόφρονος Αἰήταιο·
 ἄμφω δ' ἐκγεγάτην φαεσιμβρότου Ἡελίοιο
 μητρός τ' ἐκ Πέρσης, τὴν Ὠκεανὸς τέκε παῖδα

31 Mimn. fr. 11 D.

Αἰήταιο πόλιν, τόθι τ' ὠκέος Ἡελίοιο
 ἀκτίνες χρυσέωι κείαται ἐν θαλάμῳ
 Ὠκεανοῦ παρὰ χεῖλος

32 Diod. bibl. hist. 4, 45, 3

καὶ τὴν μὲν Κίρκην εἰς φαρμάκων παντοδαπῶν ἐπίνοιαν
 ἐκτραπεῖσαν ἐξευρεῖν, ῥίζων παντοίας φύσεις καὶ δυνάμεις
 ἀπιστουμένας· οὐκ ὀλίγα μὲν γὰρ ὑπὸ τῆς μητρὸς Ἑκάτης
 διδασχθῆναι, πολὺ δὲ πλείω διὰ τῆς ἰδίας ἐπιμελείας ἐξευ-
 ροῦσαν ἕτερα πρὸς ἐπίνοιαν φαρμακείας μηδεμίαν ὑπερβολὴν
 ἀπολιπεῖν

33 Diod. bibl. hist. 4, 46, 2

τὴν δὲ Μήδειαν διαδρᾶσαν καταφυγεῖν εἰς τι τέμενος Ἥλιου
 κείμενον παρὰ θάλατταν

- 34 Diod. bibl. hist. 4, 52, 1–2
 τρεφομένου γὰρ κριοῦ πολυετοῦς κατὰ τὴν οἰκίαν, ἐπαγγείλασθαι
 ταῖς κόραις τοῦτον πρότερον καθεψήσκειν καὶ ποιήσκειν ἀπ' ἀρχῆς
 ἄρνα. συγκαταθεμένων δ' αὐτῶν, μυθολογοῦσι τὴν Μήδειαν κατὰ
 μέλη διελοῦσαν τὸ σῶμα τοῦ κριοῦ καθεψήσκειν, καὶ διὰ τινων
 φαρμάκων παρακρουσαμένην ἐξελεῖν ἐκ τοῦ λέβητος ἀρνὸς
 εἶδωλον
- 35 Soph. fr. 535 R.
 Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερὸν,
 τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος
- 36 Apoll. Rhod. Arg. 4, 1019–1020
 ἴστω δ' ἱερὸν φάος Ἥελιοιο,
 ἴστω νυκτιπόλου Περσηίδος ὄργια κούρης
- 37 Orph. fr. 62 K.
 ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ ἦν Ὀρφεὺς ὁ Θρᾶξ, ὁ λυρικός Ὀδρυσῆος, ὁ
 σοφώτατος καὶ περιβόητος ποιητής· ὅστις ἐξέθετο θεογονίαν καὶ
 κόσμου κτίσιν καὶ ἀνθρώπων πλαστουργίαν, εἰρηκῶς ἐν τῇ ἀρχῇ
 τοῦ συντάγματος αὐτοῦ, ὅτι ἐκ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἐνθυμήσεως οὐ
 ἐξέθετο τι ποτε περὶ θεοῦ ἢ τῆς κοσμικῆς κτίσεως, ἀλλ' εἶπεν, ὅτι
 αἰτησαμένου διὰ ἰδίας αὐτοῦ εὐχῆς μαθεῖν παρὰ τοῦ Φοίβου
 Τιτᾶνος Ἥλιου τὴν θεογονίαν καὶ τὴν κόσμου κτίσιν καὶ τίς
 ἐποίησεν αὐτήν . . .
 πανδερκές, θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοις ἀνάσσειν,
 Ἥελιε χρυσέαισιν ἀειρόμενε πετερόεσσιν
- 38 Lith. Orph. 695 [701]
 Ἥλιον εὐρύοπα κλήζειν ὕμνοισιν ἄνωγα
- 39 Arg. Orph. 1214–1221
 τοῖς δ' ἄφαρ ὠμάρτησε καταντίον ἐρχομένοις
 κούρη ὁμογνήτη μεγαλόφρονος Αἰήταιο,
 Ἥελίου θυγάτηρ· Κίρκην δὲ ἐκικλήσκουσι
 μήτηρ Ἀστερόπη καὶ τηλεφανῆς Ὑπερίων.
 Ἥ' ῥα θοῶς ἐπὶ νῆα κατήλυθεν· ἐκ δ' ἄρα πάντες
 θάμβεον εἰσορόωντες· ἀπὸ κρατὸς γὰρ ἔθειραι
 πυρσαῖς ἀκτίνεσσιν ἀλίγκιοι ἠώρηντο·
 στίλβει δὲ καλὰ πρόσωπα, φλογὸς δ' ἀπέλαμπεν αὐτμή.

40 Arg. Orph. 259–265

Ἄργώ, πεύκησιν τ' ἠδὲ δρυσὶν γομφωθεῖσα
 ἄϊ' ἐμῆς ἐνοπῆς καὶ γὰρ πάρος ἔκλυες ἦδη
 ἦνικα δένδρε' ἔθελγον ἐν ὑλήεντι κολώνῃ
 πέτρας τ' ἠλιβάτους, καὶ μοι κατὰ πόντον ἔβαινες
 οὖρε' ἀποπρολιποῦσα, ἐπέσπεο δ' αὖτε θαλάσσης
 παρθενίους ἀτραπούς· σπέρχου δ' ἐπὶ Φᾶσιν ἀμείβειν,
 ἡμετέρῃ πίσυνος κιθάρῃ καὶ θεσκέλῳ ὁμφῇ

Arg. Orph. 480–482

καὶ ἐκλελάθοντο πορείης,
 εἰ μὴ ἀποτροπίοις, ἐνοπαῖς θελξίφρονι θυμῷ
 ἡμετέρῳ θελχθέντες ἔβαν πότι νῆα μέλαιναν

Arg. Orph. 704–707

αὐτὰρ ἐγὼ μολπῇσι παρήπαφον ἡμετέρῃσι
 πέτρας ἠλιβάτους· αἱ δ' ἀλλήλων ἀπόρουσαν.
 κύμα δ' ἀνερρόχθησε. βυθὸς δ' ὑποεῖκαθε νηί,
 ἡμετέρῃ πίσυνος κιθάρῃ, διὰ θέσκελον αὐδὴν

41 Arg. Orph. 333–352

Ὠκεανοῦ μεδέοντες ἀλικλύστοιό τε πόντου
 ἐμβύθιοι μάκαρες . . .

....

Νηρέα μὲν πρῶτιστα καλῷ πρέσβυστον ἀπάντων.

....

λαιψηρούς τ' ἀνέμους, αὔραις μίγα χρυσεοτάρσαις
 ἄστρά τε τηλεσίφαντα, καὶ ἄχλυα νυκτὸς ἐρεμνῆς
 αὐγὴν τ' ἡελίοιο ποδῶν προποδηγέτιν ἵπων . . .
 ὃς δέ κε συνθεσίης δηλήσεται οὐκ ἀλεγίζων
 ὄρκον ὑπερβάσιον, τούτου δ' ἐπιμάρτυροι ἔστων
 ἰθύντειρα Δίκη καὶ Ἑριννύες αἰνοδότειραι

42 Arg. Orph. 949–1018

Αὐτὰρ ἐμοὶ Μῆδεια συνέσπετο μούνη ἀπ' ἄλλων.

....

Αὐτίκα δ' οὐλαοπλάσμαθ' ὑπὸ πέπλους ἐπονεύμην
 ἄν δὲ πυρὴν ἐπέβαλλον, ἰδ' ἔντομα θύματ' ἔρεζον,
 σκύμνους παμμέλανας σκυλάκων τρισσοὺς ἱερεύσας.

....

Αὐτίκα δ' ἐξ Αἶδαο διὰ φλογὸς ἠγέρθησαν
 δειναί, θαμβήτειραι, ἀπηνέες, ἀπροσόρατοι.
 Ἦ μὲν γὰρ δέμας ἔσχε σιδήρεον, ἦν καλέουσι
 Πανδῶρην χθόνιοι· σὺν δ' αἰολόμορφος ἵκανε
 τρισσοκέφαλος, ἰδεῖν ὅλοδ' ἔρας οὔτι δαϊκτόν,
 Ταρταρόπαις Ἐκάτη . . .

....
 νόσφι δὲ μούνη
 Μῆδει' ἐνὶ στέρνοισιν ἀκαμπέα θυμὸν ἐνώμα·
 δρέψατο γὰρ παλάμησι λυγρῶν ἀποθρίσματα ῥιζῶν.
 Καὶ τότε' ἐγὼ φόρμιγγος ἐφήρμοσα θέσκελον ὁμφήν,

....
 Κλῆξα γὰρ ὕπνον ἄνακτα θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων,
 ὄφρα μολῶν θέλξειε μένος βριαροῖο δράκοντος.

....
 κῶμα δ' ἄφαρ κατέμαρψε πελωρίου ὅσσε δράκοντος,
 ἰσοπαλὲς θανάτῳ· δολιχὴν δ' ἀμφ' αὐχένι δειρὴν
 θῆκε καρηβαρέων φολίσιν· θάμβησε δ' ἰδοῦσα
 αἰνόποτμος Μῆδεια. καὶ Αἴσονος ἀγλαὸν υἷα
 ἦκ' ἐπιθαρσύνουσα θοῶς πρέμνοιο λαβέσθαι
 κῶας χρυσεόμαλλον

Aeschyl. fr. 82 Mette (= Eratosth. catast. 24)

(Ὅρφευς) τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμιζεν εἶναι, ὃν καὶ
 Ἀπόλλωνα προσηγόρευσε, ἐπεχειρόμενος τε τῆς νυκτὸς κατὰ τὴν
 ἑωθινήν ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Πάγγαιον (ἀνιῶν) προσέμενε
 τὰς ἀνατολάς, ἵνα ἴδῃ τὸν Ἥλιον πρῶτον.

Soph. fr. 582 R.

Ἥλιε, φιλίπποις Θρηξὶ πρέσβιστον σέλας

Polyb. hist. 7, 9, 2

... ἐναντίον θεῶν τῶν συστρατευομένων καὶ
 Ἥλιου καὶ Σελήνης καὶ Γῆς

Maximus Tyr. philos. 2, 8

Παῖονες σέβουσιν μὲν Ἥλιον ἄγαλμα δὲ Ἥλιου Παιονικὸν δίσκος
 βραχὺς ὑπὲρ μακροῦ ξύλου

Eur. fr. 781 N.²

ὦ καλλιφεγγὲς Ἥλι' ὥς μ' ἀπάλεσας
 καὶ τόνδ'. Ἀπόλλων δ' ἐν βροτοῖς ὀρθῶς καλῇ

- 48 Timoth. Mil. fr. 25 W.
 σύ τ' ὦ τὸν αἰὲ πόλον αἰθέριον
 λαμπραῖς ἀκτῖσ' Ἥλιε βάλλων
 πέμψον ἑκαβόλον ἐχθροῖσι βέλος
 σᾶς ἀπὸ νευρᾶς, ὦ ἱὲ παιάν
- 49 Aeschyl. Sept. 859
 τὰν ἀστιβῇ 'πόλλωνι, τὰν ἀνάλιον
- Aeschyl. Suppl. 213–214
 καλοῦμεν αὐγὰς ἡλίου σωτηρίους
 ἀγνόν τ' Ἀπόλλω
- 50 Maximus Tyr. philos. 19, 3
 τὸν ἥλιον ἄλλως μὲν ὀρθᾷ Πυθαγόρας, ἄλλως δὲ Ἀναξαγόρας,
 Πυθαγόρας μὲν ὡς θεόν, Ἀναξαγόρας δὲ ὡς λίθον
- 51 Iambl. vit. Pyth. 256
 ὁμοτρόπως δὲ μὴδ' ἐκ τῆς κλίνης ἀνίστασθαι ὕστερον ἢ τὸν ἥλιον
 ἀνίσχειν, μὴδὲ δακτύλιον ἔχοντα θεοῦ σημεῖον φορεῖν, ἀλλὰ τὸν
 μὲν παρατηρεῖν ὅπως ἀνιόντα προσεῦζονται
- 52 Plat. symp. 220 D
 ὁ δὲ εἰστήκει μέχρι ἔως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν· ἔπειτα ὥχεται
 ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ
- 53 Plat. leg. X 887 E
 ἀνατέλλοντος τε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πρὸς δυσμὰς ἰόντων
 προκυλίσσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις ἀκούοντες καὶ ὀρῶντες
 Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων πάντων ἐν συμφοραῖς παντοίαις
 ἐχομένων καὶ ἐν εὐπραγίαις
- 54 PGM IV 905
 τὰς χεῖρας ἀνατείνας εἰς οὐρανὸν πρὸς τὰς τοῦ ἡλίου ἀκτῖνας λέγε
 τὸν λόγον

PGM IV 1931–1932

στὰς πρὸς ἀνατολὴν λέγε οὕτως· ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε Ἥλιε

PGM XIII 255

ἡλίου δεῖξις. λέγε πρὸς ἀνατολάς

Parmen. fr. 1, 8–10

ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν

Ἑλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας

Heraclit. fr. 99 D.-Kr.

εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνη ἂν ἦν

Heraclit. fr. 100 D.-Kr.

περίοδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς ὀρίζειν καὶ
βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας
αἱ πάντα φέρουσι

SVF 1, 120

Ζήνων τὸν ἡλιόν φησι καὶ σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον
ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον (δὲ) πυρὸς τεχνικοῦ

SVF 1, 102

Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ θεῶν τὸν οὐρανὸν φασὶ τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ
κόσμου, Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον

Philostr. vit. Ap. 6, 10

ἅμα δὲ τῇ ἡμέρᾳ ὁ μὲν Ἀπολλώνιος, ὥσπερ εἰώθει, θεραπεύσας τὸν
Ἥλιον ἐφειστήκει τινὶ γνώμῃ

Philostr. vit. Ap. 7, 10

Κορίνθου δὲ ἐπιβάς καὶ τῷ Ἑλίῳ περὶ μεσημβρίαν ὁπόσα εἰώθει
δράσας ἀφήκεν ἐς τὸ Σικελῶν καὶ Ἰταλῶν ἔθνος

CH 13, 16

στάς ἐν ὑπαίθρῳ τόπῳ, νότῳ ἀνέμῳ ἀποβλέπων περὶ καταφορὰν τοῦ
ἡλίου δύνοντος προσκύνει· ὁμοίως καὶ ἀνιόντος πρὸς ἀπηλιώτην

Philostr. vit. Ap. 1, 31

λευκὸν δὲ ἄρα ἵππον τῶν σφόδρα Νισαίων καταθύσειν ἔμελλε (ὁ
βασιλεὺς) τῷ Ἑλίῳ φαλάροις κοσμήσας, ὥσπερ ἐς πομπήν· ὁ δ'
ὑπολαβὼν "σὺ μὲν, ὦ βασιλεῦ, θύε," ἔφη, "τὸν σαυτοῦ τρόπον, ἐμοὶ

δὲ ζυγχώρησον θῦσαι τὸν ἑμαυτοῦ." καὶ δραξάμενος τοῦ λιβανωτοῦ, "'Ἡλιε," ἔφη, "πέμπε με ἐφ' ὅσον τῆς γῆς ἐμοί τε καὶ σοὶ δοκεῖ, καὶ γινώσκοιμι ἄνδρας ἀγαθοὺς, φαύλους δὲ μήτε ἐγὼ μάθοιμι μήτε ἐμὲ φαῦλοι."

Philostr. vit. Ap. 2, 26

ἦρετο αὐτὸν καὶ περὶ διαίτης ὁ Ἀπολλώνιος, ὁ δὲ "οἴνου μὲν" ἔφη "πίνω τοσοῦτον, ὅσον τῷ Ἡλίῳ σπένδω . . .". ταῦτα ἀκούων ὁ Ἀπολλώνιος ὑπερήδeto "σὺ μὲν," ἔφη "ὦ βασιλεῦ, τὰ προσήκοντα τῇ ἀρῇ πρᾶττε, ἐμὲ δὲ τὸν καιρὸν τοῦτον ἄνες τῷ Ἡλίῳ, δεῖ γάρ με τὴν εἰθισμένην εὐχὴν εὐξαθαι."

63 Philostr. vit. Ap. 2, 12

ὁ (τὸν ἐλέφанта) . . . ἀνήκεν ὁ Ἀλέξανδρος τῷ Ἡλίῳ. εἶναι δὲ αὐτῷ καὶ χρυσοῦ ἔλικας περὶ τοῖς εἵτ' ὁδοῦσιν εἴτε κέρασιν. καὶ γράμματα ἐπ' αὐτῶν λέγοντα· ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ Ο ΔΙΟΣ ΤΟΝ ΑΙΑΝΤΑ ΤΩΙ ΗΛΙΩΙ

Philostr. vit. Ap. 2, 24

ἱερὸν δὲ ἰδεῖν Ἡλίου φασίν, ᾧ ἀνείτο Αἴας ἐλέφας, καὶ ἀγάλματα Ἀλεξάνδρου χρυσᾶ καὶ Πώρου ἕτερα, χαλκοῦ δ' ἦν ταῦτα μέλανος. οἱ δὲ τοῦ ἱεροῦ τοῖχοι, πυρσαῖς λίθοις ὑπαστράπτει χρυσὸς αὐγὴν ἐκδιδούς ἐοικυῖαν ἀκτίνι

64 Philostr. vit. Ap. 2, 38

ἐγένοντο πρὸς τῷ Ὑφάσιδι, στάδια δὲ ἀπέχοντες τούτου τριάκοντα βωμοῖς τε ἐνέτυχον, οἷς ἐπεγέγραπτο . . . ΚΑΙ ΙΝΔΩΙ ΗΛΙΩ ΚΑΙ ΔΕΛΦΩΙ ΑΠΟΛΛΩΝΙ

65 Philostr. vit. Ap. 3, 14

πῦρ τε ἐπ' αὐτοῦ (τοῦ ὀμφάλου) ὀργιάζουσιν, ὃ φασιν ἐκ τῶν τοῦ Ἡλίου ἀκτίνων αὐτοὶ ἔλκειν τούτῳ καὶ τὸν ὕμνον ἡμέραν ἅπασαν εἰς μεσημβρίαν ᾄδουσιν

66 Philostr. vit. Ap. 3, 15

"εἶδον" φησὶν "Ἰνδοὺς Βραχμᾶνας οἰκοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὐκ ἐπ' αὐτῆς"

67 Philostr. vit. Ap. 3, 15

τό τοι πῦρ, ὃ ἀπὸ τῆς ἀκτίνος ἐπισπῶνται, καίτοι σωματοειδὲς ὄν

οὔτε ἐπὶ βωμοῦ καίειν αὐτοὺς οὔτε ἐν ἵπνοις φυλάττειν, ἀλλ' ὥσπερ τὰς αὐγὰς, αἱ ἐξ ἡλίου τε ἀνακλῶνται καὶ ὕδατος, οὕτω μετέωρον τε ὁρᾶσθαι αὐτὸ καὶ σαλεῦον ἐν τῷ αἰθέρι. τὸν μὲν οὖν δὴ Ἥλιον, ὑπὲρ τῶν ὥρων, ὃς ἐπιτροπεύει αὐτός, ἔν' ἐς καιρὸν τῇ γῇ ἴωσι καὶ ἡ Ἰνδικὴ εὖ πράττη, νύκτωρ δὲ λιπαροῦσι τὴν ἀκτῖνα μὴ ἄχθεσθαι τῇ νυκτί, μένειν δέ, ὥς ὑπ' αὐτῶν ἥχθη

Philostr. vit. Ap. 6, 32

καὶ ἐς τὸν ἥλιον ἀναβλέψας ὦμνυ αὐτόν, ἥ μὴν αὐτὸς μέλλειν ὑπὲρ τούτων πρὸς αὐτὸν λέξειν μηδὲ ἐρωτῶντα

Philostr. vit. Ap. 7, 31

ἡμέρα δ' ὥς ἐγένετο, προσευξάμενος τῷ Ἥλίῳ, ὥς ἐν δεσμοτηρίῳ εἰκός

Philostr. vit. Ap. 8, 13

μετὰ ταῦτα εὐξάμενος Ἀπόλλωνι καὶ ἔτι τῷ Ἥλίῳ παρῆλθεν ἐς τὴν οἰκίαν, ἣν ᾤκει ὁ Δημήτριος

Philostr. vit. Ap. 6, 4

προσβαλούσης δὲ τὸ ἄγαλμα τῆς ἀκτίνος, τουτὶ δὲ γίνεσθαι περὶ ἡλίου ἐπιτολὰς, μὴ κατασχεῖν τὸ θαῦμα, φθέγξασθαι μὲν γὰρ παραχρήμα τῆς ἀκτίνος ἐλθούσης αὐτῷ ἐπὶ στόμα, φαιδρούς δὲ ιστάναι τοὺς ὀφθαλμοὺς δόξαι πρὸς τὸ φῶς, οἷα τῶν ἀνθρώπων οἱ εὐήλιοι. τότε ξυνεῖναι λέγουσιν, ὅτι τῷ Ἥλίῳ δοκεῖ ὑπανίστασθαι, καθάπερ οἱ τὸ κρεῖττον ὀρθοὶ θεραπεύοντες

Philostr. vit. Ap. 6, 4

θύσαντες οὖν Ἥλίῳ τε Αἰθίοπι καὶ Ἠῳ Μέμονι, τουτὶ γὰρ ἔφραζον οἱ ἱερεῖς, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ αἵθειν τε καὶ θάλλειν, τὸν δὲ ἀπὸ τῆς μητρὸς ἐπονομάζοντες

Philostr. vit. Ap. 6, 11

τὰ δὲ Ἥλιον τε καὶ Ἰνδῶν πάτρια καὶ ὅπη χαίρει θεραπευόμενος ἐχέτω τὸν αὐτῶν νόμον, θεοὶ μὲν γὰρ χθόνιοι βόθρους ἀσπάσσονται καὶ τὰ ἐν κοίλῃ τῇ γῇ δρώμενα, Ἥλιου δὲ ἀήρ ὄχημα, καὶ δεῖ τοὺς προσφόρως ἁσομένους αὐτὸν ἀπὸ γῆς αἵρεσθαι καὶ ζυμμετεωροπολεῖν τῷ θεῷ

74 PGM IV 539–542

ἔλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα τρὶς ἀνασπῶν ὃ δύνασαι καὶ ὄψει
σεαυτὸν ἀνακουφίζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος ὥστε σε
δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι

75 CH 2, 17

ἡ δὲ τιμωρία ἐστὶν ἡδε, τὴν τοῦ ἀτέκνου ψυχὴν εἰς σῶμα κατα-
δικασθῆναι μήτε ἀνδρὸς μήτε γυναικὸς φύσιν ἔχοντος, ὅπερ ἐστὶν
κατηραμένον ὑπὸ τοῦ Ἥλιου

76 CH 5, 3

ὁ ἥλιος θεὸς μέγιστος τῶν κατ' οὐρανὸν θεῶν, ᾧ πάντες εἴκουσιν οἱ
οὐράνιοι θεοὶ ὡσανεὶ βασιλεῖ καὶ δυνάστη

77 CH 11, 15

ἐστὶ τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ
κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος

78 CH 10, 3

αἴτιος δὲ ὁ πατὴρ τῶν τέκνων καὶ τῆς σπορᾶς καὶ τῆς τροφῆς τὴν
ὄρεξιν λαβὼν τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ ἡλίου

79 CH 16, 12

σωτὴρ δὲ καὶ τροφεύς ἐστι παντὸς γένους ὁ ἥλιος καὶ ὥσπερ ὁ
νοητὸς κόσμος τὸν αἰσθητὸν κόσμον περιέχων πληροῖ αὐτὸν ὀγκῶν
ταῖς ποικιλίαις καὶ παντομόρφοις ἰδέαις, οὕτω καὶ ὁ ἥλιος πάντα
ἐν τῷ κόσμῳ περιέχων ὀγκοῖ πάντων τὰς γενέσεις καὶ ἰσχυροποιεῖ

80 CH 16, 5

οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν συνδεῖ ὁ δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος,
τὴν μὲν οὐσίαν κατάγων, τὴν δὲ ὕλην ἀνάγων καὶ περὶ αὐτὸν τὰ
πάντα ἔλκων καὶ ἀπὸ ἐαυτοῦ πάντα διδοὺς πᾶσι, καὶ τὸ φῶς
ἄφθονον χαρίζειται. αὐτὸς γάρ ἐστιν, οὗ ἀγαθαὶ ἐνέργειαι οὐ μόνον
ἐν οὐρανῷ καὶ ἀέρι, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ γῆς εἰς τὸν κατώτατον βύθον καὶ
ἄβυσσον διήκουσιν

81 CH 16, 13

ὑπὸ τούτῳ δὲ ἐτάγη ὁ τῶν δαιμόνων χορός, μᾶλλον οἱ χοροὶ· πολλοὶ
γὰρ οὗτοι καὶ ποικίλοι, ὑπὸ τὰς τῶν ἀστέρων πλινθίδας τεταγμένοι,
ἐκάστῳ τούτων ἰσάριθμοι. διατεταγμένοι οὖν ὑπηρετοῦσιν ἐκάστῳ

τῶν ἀστέρων, ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ ὄντες τὰς φύσεις, τουτέστι τὰς ἐνεργείας

82 CH 16, 16

ὅτφ οὖν ἐν τῷ λογικῷ ἀκτὶς ἐπιλάμπει διὰ τοῦ ἡλίου . . . , τούτων καταργοῦνται οἱ δαίμονες. οὐδεὶς γὰρ οὐδὲν δύναται, οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν πρὸς μίαν ἀκτῖνα τοῦ θεοῦ

83 CH 16, 17–18

ἥρτηται οὖν νοητὸς κόσμος τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ αἰσθητὸς τοῦ νοητοῦ· ὁ δὲ ἥλιος διὰ τοῦ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν ἐπιρροὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, χορηγεῖται τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι τῆς δημιουργίας. περὶ δὲ τὸν ἥλιον αἱ ὀκτώ εἰσι σφαῖραι, τούτου ἡρτημέναι, ἢ τε τῶν ἀπλανῶν, ἔξ τῶν πλανωμένων, καὶ ἡ μία ἡ περίγειος . . . διὸ πατὴρ μὲν πάντων ὁ θεός, δημιουργὸς δὲ ὁ ἥλιος, ὁ δὲ κόσμος ὄργανον τῆς δημιουργίας

84 Hermipp. I p. 24–25 Kr.-V.

ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ πάντων γεννητικός, ἡνίοχος ἀγαθός, τὸ τοῦ κόσμου ἄρμα ἀσφαλῶς ἐλαύνων, τροφὸς παντὸς γένους

85 Pherec. Syr. test. 9 (= Io. Lydus de mens. 4, 3)

οὐρος αἰθρίου Διός

86 Empedocl. fr. 44 D.-Kr.

ἀνταυγεί πρὸς Ὀλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις

87 Soph. fr. 738 R.

πᾶς προσκυνεῖ δὲ τὸν στρέφοντα κύκλον ἡλίου

88 Plat. Cratyl. 397 C

φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὔσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν

89 Soph. fr. 752 R.

Ἥλι' οἰκτίροις ἐμέ,
(ὄν) οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννετὴν θεῶν
πατέρα (τε) πάντων

- 90 Soph. Oed. T. 660
τὸν πάντων θεῶν θεὸν πρόμον
Ἕλιον
- 91 Menand. fr. 678 K.
Ἕλιε, σε γὰρ δεῖ προσκυνεῖν πρῶτον θεῶν,
δι' ὃν θεωρεῖν ἐστὶν τοὺς ἄλλους θεοὺς.
- 92 Arch. Delt. 32, 1977 [1984] 137–139 nr. 18, 1–2
Ἀελίῳ πρῶτῳ βασιλεῖ καὶ πᾶσι θεοῖσι πατρώοις
- 93 Hymn. Orph. 8 (εἰς Ἕλιον)
Κλῦθι μάκαρ, πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα,
Τιτὰν χρυσαυγής, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς,
αὐτοφυής, ἀκάμα(ς), ζώων ἡδεῖα πρόσοπι,
δεξιῇ μὲν γενέτωρ ἡοῦς, εὐάνυμε νυκτός,
5 κρᾶσιν ἔχων ὥρων, τετραβάμοσι ποσσὶ χορεύων,
εὐδρομε, ῥιζωτήρ, πυρόεις, φαιδρωπέ, διφρευτά,
ρόμβου ἀπειρεσίου δινεύμασιν οἶμον ἐλαύνων,
εὐσεβέσιν καθοδηγὲ καλῶν, ζαμενῆς ἀσεβοῦσι,
χρυσολύρη, κόσμου τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἔλκων,
10 ἔργων σημάντωρ ἀγαθῶν, ὠροτρόφε κοῦρε,
κοσμοκράτωρ, συρικτά, πυρίδρομε, κυκλοέλικτε,
φωσφόρε, αἰολόδικτε, φερέσβιε, κάρπιμε Παιάν,
ἀιθαλής, ἀμίαντε, χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ,
εὐδίε, πασιφαής, κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα,
15 σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς ἀκτίσι φαειναῖς,
δεῖκτα δικαιοσύνης, φιλονάματε, δέσποτα κόσμου,
πιστοφύλαξ αἰεὶ πανυπέρτατε, πᾶσιν ἀρωγέ,
ὄμμα δικαιοσύνης, ζωῆς φῶς· ὦ ἐλάσιππε,
μάστιγι λιγυρῇ, τετράορον ἄρμα διώκων.
20 κλῦθι λόγων, ἡδὺν δὲ βίον μύστησι πρόφαινε
- 94 Hymn. Orph. 34 (εἰς Ἀπόλλωνα)
Ἐλθέ, μάκαρ, Παιάν, Τιτυοκτόνε, Φοῖβε, Λυκωρεῦ,
Μεμφίτ', ἀγλαότιμε, ἰήιε, ὀλβιοδῶτα,
3 χρυσολύρη, σπερμεῖε, ἀρότριά, Πύθιε, Τιτάν
...
5 ἄγριε, φωσφόρε δαῖμον, ἐράσμιε, κῦδιμε κοῦρε,

8 Δήλι' ἄναξ, πανδερκὲς ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα

.....

- 16 παντοθαλῆς, σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτῳ
 ἀρμόζεις, ὅτε μὲν νεάτης ἐπὶ τέρματα βαίνων,
 ἄλλοτε δ' αὖθ' ὑπάτην, ποτὲ Δώριον εἰς διάκοσμον
 πάντα πόλον κερνὰς κρίνεις βιοθρέμμονα φῦλα,
 20 ἀρμονίῃ κεράσας παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν,
 μίξας χειμῶνος θέρεός τ' ἴσον ἀμφοτέροισιν,
 εἰς ὑπάτας χειμῶνα, θέρος νεάταις διακρίνας,
 Δώριον εἰς ἔαρος πολυηράτου ὄριον ἄνθος.
 ἔνθεν ἐπωνυμίην σε βροτοὶ κλήζουσιν ἄνακτα,
 25 Πάνα, θεὸν δικέρωτ' ἀνέμων συρίγμαθ' ἰέντα·
 οὔνεκα παντὸς ἔχεις κόσμου σφραγίδα τυπῶτιν.
 κλῦθι, μάκαρ, σῶζων μύστας ἱκετηρίδι φωνῇ

95 Orph. fr. 47 K. (= fr. 21 D.-Kr.)

3 πανόπτα Ζεῦ . . .

.....

10 Ζεῦ Ὀλύμπιε καὶ πανόπτα

11 Ἄλιε . . .

96 Mesomed. hymn. 2, 6–7.10–14 (εἰς Ἥλιον)

φοῖβος ἀκερσεκόμας εὐχαίτας
 χιονοβλεφάρου πάτερ Ἀοῦς

....

χρυσέαισιν ἀγαλλόμενος κόμαις
 περὶ νῶτον ἀπείριτον οὐρανοῦ
 ἀκτῖνα πολύστροφον ἀμπλέκων
 αἴγλας πολυδερκέα παγὰν
 περὶ γαῖαν ἅπασαν ἐλίσσων

97 Orph. fr. 297a, 10–12 K.

Ἥλιος ὃν καλέουσιν Ἀπόλλωνα κλυτότοξον,
 φοῖβον ἐκηβελέτην μάντιν πάντων ἐκάεργον,
 ἱητήρα νόσων Ἀσκληπιόν· ἐν τάδε πάντα

98 Orph. fr. 297b K.

Ζεὺς δέ τε πάντων ἐστὶ θεὸς πάντων τε κεραστής,
 πνεύμασι συρίζων φωναῖσι τε ἀερομίκτοις

99 Hymn. Orph. 11 (εἰς Πᾶνα)

Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν,
οὐρανὸν ἡδὲ θάλασσαν ἰδὲ χθόνα παμβασίλειαν

3 καὶ πῦρ ἀθάνατον· τάδε γὰρ μέλη ἐστὶ τὰ Πανός.

.....

6 ἁρμονίαν κόσμοιο κρέκων φιλοπαίγμονι μολπῇ

.....

κοσμοκράτωρ, αὐξητά, φαεσφόρε, κάρπιμε Παιάν,

12 ἀντροχαρές, βαρύμηνις, ἀληθῆς Ζεὺς ὁ κεράστης

100 Porphy. vit. Pyth. 10.13

ὑπτιον εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέποντα πρὸς ἥλιον ἀσκαρδαμυκτὶ καὶ
τῷ στόματι ἐνιέντα κάλαμον σμικρὸν καὶ λεπτὸν καθάπερ αὐλὸν

Lucian. ver. hist. 2, 5-6

τερπνὰ καὶ συνεχῇ μέλη ἀπεσυρίζετο, εἰκότα τοῖς ἐπ' ἐρημίαις
αὐλήμασι τῶν πλαγίων αὐλῶν

101 Orph. fr. 245, 7-8 K.

μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα,
εἷς ἐστ', αὐτογενής, ἐνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται

102 Orph. fr. 54 K.

καὶ ἥδ' ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων
διάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι

103 Orph. fr. 47 K.

Ἦλιε Πῦρ διὰ πάντ' ἄστη νίσεαι

104 Orph. fr. 21a, 6 K.

Ζεὺς ἥλιος ἡδὲ σελήνη

105 Orph. fr. 104 K.

ὁ μὲν ἥλιος τὴν ὁμοιότητα (τὴν) πρὸς τὸν Φάνητα δια(σώσι, ἡ δὲ)
σελήνη τὴν πρὸς τὴν Νύκτα

106 Orph. fr. 62 K.

Ἥελιε, χρυσέαισι ἀερόμενε πτερύγεσσι

Orph. fr. 78 K.

(Φάνης) χρυσέαις πτερύγεσσι φορέυμενος ἔνθα καὶ ἔνθα

107 Orph. fr. 96 K.

τοῦτον (sc. Ἥλιον) γὰρ ἐπέστησε τοῖς ὅλοις ὁ δημιουργὸς (sc. Φάνης)·

καὶ φύλακ' αὐτὸν ἔτευξε κελευσέ τε πᾶσιν ἀνάσσειν

108 PGM IV 2196–2202

ὁ τῶν ὅλων δεσπότης ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων· σὺ εἶ ὁ κοσμοκράτωρ
Ῥᾶ, Πᾶν Ἀρπενχνουβι Βριντατηνωφρι Βρισκυλμα Αρουζαρβα
Μεσενκριφι

109 PGM IV 475–750 ('Mithrasliturgie')

IV 476–483

τὰ (ἄ)πρατα, παραδοτὰ μυστήρια, μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίαν ἀξιῶ,
μύσται τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης . . . , ἦν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος
Μίθρας ἐκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ

IV 489–495

ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς πρώτη . . . πνεῦμα πνεύματος, τοῦ ἐν ἐμοὶ
πνεύματος πρῶτον . . . πῦρ . . . τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρὸς πρῶτον . . . ὕδωρ
ὕδατος, τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον . . . οὐσία γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ
γεώδους πρώτη . .

IV 501–525

μεταπαραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει . . . ἵνα μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν
καὶ σφόδρα κατεπείγουσάν με χρεῖαν ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον
ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι . . . τῷ ἀθανάτῳ ὕδατι . . . τῷ
στερεωτάτῳ ἀέρι . . . , ἵνα νοήματι μεταγεν(ν)ηθῶ . . . καὶ πνεύσῃ ἐν
ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα . . . , ἵνα θαυμάσω τὸ ἱερὸν πῦρ . . . , ἵνα
θεάσωμαι τὸ ἄβυσσον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ . . . καὶ ἀκούσῃ
μου ὁ ζωογόνος καὶ περικεχυμένος αἰθήρ . . . ἐπεὶ μέλλω
κατοπτεύειν σήμερον . . . ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα
καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων, ἀγίοις ἀγιασθεῖς
ἀγιάσμασι, ἀγίας ὑφεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου
ψυχικῆς δυνάμεως

IV 531–532

συνα(ν)ιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου
λαμπεδόνο

IV 539–551

ἔλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα γ' ἀνασπῶν, ὃ δύνασαι, καὶ ὄψῃ
σεαυτὸν ἀνακουφίζομενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε σε
δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι. οὐδενὸς δὲ ἀκούσει οὔτε ἀνθρώπου
οὔτε ζῴου ἄλλου, οὐδὲ ὄψῃ οὐδὲν τῶν ἐπὶ γῆς θνητῶν ἐν ἐκείνῃ τῇ
ᾠρᾷ, πάντα δὲ ὄψῃ ἀθάνατα· ὄψῃ γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας καὶ τῆς
ᾠρας θείαν θέσιν, τοὺς πολεύοντας ἀναβαίνοντας εἰς οὐρανὸν
θεοῦς, ἄλλους δὲ καταβαίνοντας· ἡ δὲ πορεία τῶν ὁρωμένων θεῶν
διὰ τοῦ δίσκου, πατρός μου, θεοῦ, φανήσεται, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ
καλούμενος αὐλός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου

IV 559–564

λέγε· σιγή, σιγή, σιγή . . . ἔπειτα σύρισον μακρὸν συριγμόν, ἔπειτα
πόππυσον λέγων· προπροφεγγη μοριος προφυρπροφεγγη

IV 569–573

ὅταν οὖν ἴδῃς τὸν ἄνω κόσμον καθαρὸν καὶ δονούμενον καὶ
μηδένα τῶν θεῶν ἢ ἀγγέλων ὁρμώμενον, προσδόκα βροντῆς
μεγάλης ἀκούσεσθαι κτύπον, ὥστε σε ἐκπλαγῆναι

IV 578

ταυτὰ σου εἰπόντος εὐθέως ὁ δίσκος ἀπλωθήσεται

IV 580–585 καὶ πόππυσον β',

καὶ εὐθέως ὄψῃ ἀπὸ τοῦ δίσκου ἀστέρας προσερχομένους . . . καὶ
τοῦ δίσκου ἀνυγέντος ὄψῃ ἄπυρον κύκλωμα καὶ θύρας πυρίνας
ἀποκεκλεισμένας

IV 587–605

ἐπάκουσόν μου, ἄκουσόν μου . . . , κύριε, ὁ συνδῆσας πνεύματι τὰ
πύρινα κλῆθρα τοῦ τετραλιζώματος, πυρίπολε . . . , φωτὸς
κτίστα . . . Σεμεσιλαμ, πυρίπνοε . . . , πυρίθυμε Ἰάω, πνευματόφως
ωαϊ, πυριχαρῇ ἔλουρε, καλλίφως . . . , Αἰὼν αχβα, φωτοκράτωρ πεπ-
περ πρεπεμπιπι, πυρισώματε φνουηνιοχ, φωτοδῶτα,
πυρίσπορε . . . πυρίκλωνε γαλλαβαλβα, φωτοβίαιε αιω, πυριδῖνα
πυριχιβοοσηια, φωτοκινήτα σανχερωβ, κεραυνοκλόνε . . . φωτὸς
κλέος βεεγένητε, αὐξησίφως σουσινεφιεν, πυρισχησίφως σουσινεφι
αρενβαραζει μαρμαρεντευ ἀστροδάμα· ἄνοιζόν μοι, προπροφεγγη

IV 620–623

ταῦτά σου εἰπόντος ἀκούσει βροντῆς καὶ κλόνου τοῦ περιέχοντος·
ὁμοίως δὲ σεαυτὸν αἰσθηθήσει ταρασσόμενον

IV 625–632

εἶτα ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψῃ ἀνεωγυῖας τὰς θύρας καὶ τὸν
κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐντὸς τῶν θυρῶν . . . στὰς οὖν
εὐθέως ἔλκε ἀπὸ τοῦ θείου ἀτενίζων εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα . . . λέγε·
‘πρόσελθε, κύριε, αρχανδαρα φωταζα πυριφωτα ζαβυθιξ . . .’

IV 635–639

ὅταν οὖν τοῦτο ποιήσης, ὄψῃ θεὸν νεώτερον, εὖειδῇ, πυρινότριχα,
ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ ἔχοντα πύρινον στέφανον

IV 640–642

‘Κύριε, χαῖρε, μεγαλοδύναμε, μεγαλοκράτωρ, βασιλεῦ, μέγιστε
θεῶν, Ἥλιε, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὲ θεῶν ᾧ

IV 643–650

ἄγγελόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ, τῷ σε γεννήσαντι καὶ ποιήσαντι, ὅτι
ἄνθρωπος ἐγὼ . . . γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑστέρας . . . καὶ ἴχωρος
σπερματικοῦ καὶ σήμερον τούτου ὑπὸ σου μεταγεννηθέντος ἐκ
τοσούτων μυριάδων ἀπαναθισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν
θεοῦ ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ

IV 655–657

ταῦτά σου εἰπόντος ἐλεύσεται εἰς τὸν πόλον, καὶ ὄψῃ αὐτὸν
περιπατοῦντα ὡς ἐν ὁδῷ· σὺ δὲ . . . μύκωμα μακρὸν . . . μυκῶ

IV 662–665

ὄψῃ θύρας ἀνοιγομένας καὶ ἐρχομένας ἐκ τοῦ βάθους ζ’ παρθένους
ἐν βυσσίνοις, ἀσπίδων πρόσωπα ἐχούσας. αὗται καλοῦνται
οὐρανοῦ Τύχαι, κρατοῦσαι χρύσεια βραβεῖα

IV 670

αἱ ἀγιώταται φυλάκισσαι τῶν τεσσάρων στυλίσκων

IV 675–693

προέρχονται δὲ καὶ ἕτεροι ζ’ θεοὶ ταύρων μελάνων πρόσωπα
ἔχοντες ἐν περιζώμασιν λινοῖς κατέχοντες ζ’ διαδήματα χρύσεια.

οὗτοί εἰσιν οἱ καλούμενοι πολοκράτορες τοῦ οὐρανοῦ, οὓς δεῖ σε ἀσπάσασθαι ὁμοίως ἕκαστον τῷ ἰδίῳ αὐτῶν ὀνόματι· ‘χαίρετε, οἱ κνωδακοφύλακες . . . οἱ κύριοί μου καὶ μεγαλοκράτορες θεοί· χαῖρε, ὁ πρῶτος, αἰερωνθι, . . . χαῖρε ὁ ζ΄, εορασιχη’

IV 693–707.711

ὅταν δὲ ἐνστῶσιν ἔνθα καὶ ἔνθα τῇ τάξει, ἀτένιζε τῷ ἀέρι καὶ ὄψῃ κατερχομένης ἀστραπᾶς καὶ φῶτα μαρμαίροντα καὶ σειομένην τὴν γῆν καὶ κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτίνην ἔχοντα τὴν ὄψιν, νεώτερον, χρυσοκόμαν, ἐν χιτῶνι λευκῇ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου ὦμον χρύσειον, ὅς ἐστιν Ἄρκτος ἢ κινουῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν, κατὰ ὥραν ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα. ἔπειτα ὄψῃ αὐτοῦ ἐκ τῶν ὁμμάτων ἀστραπᾶς καὶ ἐκ τοῦ σώματος ἀστέρας ἄλλομένους· σὺ δὲ εὐθέως μύκωμα μακρόν, βασανίζων τὴν γαστέρα, ἵνα συνκινήσῃς τὰς πέντε αἰσθήσεις, μακρόν εἰς ἀπόθεσιν, μυκῶ . . . καὶ ἀτένιζε τῷ θεῷ μακρόν μυκώμενος

IV 715–717

κύριε, χαῖρε, δέσποτα ὕδατος, χαῖρε, κατάρχα γῆς, χαῖρε, δυνάστα πνεύματος, λαμπροφεγγή, προπροφεγγή . . . Φρῆ Φρηλβα

IV 719–723

κύριε, παλινγενόμενος ἀπογίγνομαι, αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι

IV 733–736

ἐὰν δὲ θέλῃς καὶ συνμύστη χρήσασθαι, ὥστε τὰ λεγόμενα ἐκείνων μόνον σὺν σοὶ ἀκούειν, συναγνεύτω σοὶ (ζ΄) ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων καὶ βαλανείου

110 PGM IV 437–465.

ἀεροφοιτήτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις, Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ αἰθερίαισι τριβαῖς μέγαν πόλον ἀμφιελίσσων, γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις· ἐξ οὗ γὰρ στοιχεῖα πάντα τεταγμένα σοῖσι νόμοισι, κόσμον ἅπαντα τρέφουσιν τετρά(τρο)πον εἰς ἐνιαυτόν. κλῦθι, μάκαρ· σὲ γὰρ κλήζω, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα, γαίης τε χάοιο καὶ Ἄϊδαο, ἔνθα νέμονται δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες. καὶ δὴ νῦν

λίτομαί σε, μάκαρ, ἄφθιτε, δέσποτα κόσμου· ἦν γαίης κευθμῶνα
 μόλης νεκύων ἐπὶ χῶρον, πέμψον δαίμονα τοῦτον . . . μεσάταισι
 ὥραις, οὐπερ ἀπὸ σκήνους κατέχω τόδε λείψανον ἐν χερσὶν ἐμαῖς,
 νυκτός, ἐλευσόμενον προστάγμασι σῆς ὑπ' ἀνάγκης, ἴν' ὅσα θέλω
 ἐν φρέσι ἐμαῖς, πάντα μοι ἐκτελέσῃ, πράύν, μειλίχιον μηδ' ἀντία
 μοι φρονέοντα. μηδὲ σὺ μηνίσῃς κρατεραῖς ἐπ' ἐμαῖς ἐπαιδαῖς·
 ταῦτα γὰρ αὐτὸς ἔταξας ἐν ἀνθρώποισι δαῆναι νήματα Μοιράων,
 καὶ σαῖς ὑποθημοσύνησι. κλήζω δ' οὖνομα σόν 'Ωρ', ὃν Μοιρῶν
 ἰσάριθμον . . ., ἴλαθί μοι, προπάτωρ, κόσμου θάλος, αὐτολόχευτε,
 πυρφόρε, χρυσοφαῆ, φαεσίμβροτε, δέσποτα κόσμου, δαῖμον
 ἀκοιμήτου πυρός, ἄφθιτε, χρυσεόκυκλε, φέγγος ἀπ' ἀκτίνων
 καθαρὸν πέμψον ἐπὶ γαίαν· πέμψον τὸν δαίμονα, ὄνπερ ἐξη-
 τησάμην . . . αχαῖ φωθῶθω αἶη ἡῖα ιαη· ἡῖω (ἡῖα) θωθῶ φιαχα . . .

IV 1984–1986

αχαῖ φωθῶθω αἶη ιαη αἶ ιαη αἶη Ἰάω θωθῶ φιαχα

111 PGM IV 1600–1605

ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν μέγιστον θεόν, ἀέναον κύριον, κοσμοκράτορα,
 τὸν ἐπὶ τὸν κόσμον καὶ ὑπὸ τὸν κόσμον, ἄλκιμον θαλασσο-
 κράτορα, ὀρθινὸν ἐπιλάμποντα, ἀπὸ τοῦ ἀπηλιώτου ἀνατέλλοντα
 τῷ σύμπαντι κόσμῳ, δύνοντα τῷ λιβί.

IV 1609

ὁ ἰλαρὸς Ἀγαθὸς Δαίμων

112 PGM XIV 4–5

(ἐπικαλοῦμαί σε), θεὸν μέγαν Βαρζαν βουβαρζαν ναρζαζουζαν
 βαρζαβουζαθ, Ἥλιον

XIV 7–10

κατὰ τοῦ ἐν τῇ πυρίνῃ χλαμύδι καθημένου ἐπὶ τῆς ἀ(κ)ρουραίας
 κεφαλῆς τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος παντοκράτορος, τετραπροσώπου
 δαίμονος ὑψίστου, σκοτίου καὶ ψυχαγωγαίου Φῶξ

113 PGM III 462

χαῖρε, Ἥλιε Μίθρα

114 PGM V 1–30

Μαντεῖον Σαραπιακὸν . . . "ἐπικαλοῦμαί σε, Ζεῦ, Ἥλιε, Μίθρα,

Σάραπι, ἀνίκητε, Μελιούχε, Μελικέρτα, Μελιγενέτωρ πνουτε
 νινθηρητηρου . . . ιαωαι βακαξιχυχ . . . ὁ μέγας μέγας Σάραπισ
 σαμασφρηθ . . . ἀναφάνηθι καὶ δὸς ἐντροπήν τῷ φανέντι πρὸ πυρὸς
 καὶ χιόνος Βαῖνχωωχ· σὺ γὰρ εἶ ὁ καταδείξας φῶς καὶ χιόνα,
 φριξωποβρονταξαστράπτα . . . Θεοοὺτ . . . Παφθᾶ . . . Ιαη Ιαω αι αο
 ιαω εοηυ (ἐννεαγράμματον)· τὸ α' ἀνεωγμένῳ τῷ στόματι,
 κυματούμενον, τὸ ο' ἐν συστροφῇ πρὸς πνευματικὴν ἀπειλήν, τὸ
 ιαω γῆ, ἀέρι, οὐρανῷ, τὸ ε' κυνοκεφαλιστί, τὸ ο' ὁμοίως, ὡς
 πρόκειται, τὸ η' μεθ' ἡδονῆς δασύνων, τὸ υ' ποιμενικῶς, μακρόν.

V 44–46

χώρει, κύριε, εἰς τὸν ἴδιον κόσμον καὶ εἰς τοὺς ἰδίους θρόνους, εἰς
 τὰς ἰδίας ἀψίδας . . . ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ, σαμας φρηθ

115 PGM IV 1730 1735

ὑποκάτω δὲ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τῆς ψυχῆς Ἔρωτα ἐπὶ πόλου
 ἐστῶτα, λαμπάδα κρατοῦντα καομένην, φλέγοντα τὴν ψυχήν. ὑπο-
 κάτω δὲ τοῦ Ἐρωτος τὰ ὀνόματα ταῦτα· αχαπα Ἀδωναίε βασμα
 χαρακω Ἰακῶβ Ἰάω η φαρφαρηῖ

IV 1747–1765

ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν ἀρχηγέτην πάσης γενέσεως, τὸν διατείναντα
 τὰς ἑαυτοῦ πτέρυγας εἰς τὸν σύμπαντα κόσμον, σὲ τὸν ἄπλατον καὶ
 ἀμέτρητον, εἰς τὰς ψυχὰς πάσας ζωογόνον ἐμπνέοντα λογισμόν, τὸν
 συναρμολογῶντα τὰ πάντα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει, πρωτόγονε, παντὸς
 κτίστα, χρυσοπτέρυγε, μελαμφαῇ, ὁ τοὺς σάφρονας λογισμοὺς
 ἐπικαλύπτων καὶ σκοτεινὸν ἐμπνέων οἶστρον, ὁ κρύφιος καὶ
 λάθρᾳ ἐπινεμόμενος πάσαις ψυχαῖς

IV 1783 1786

γενάρχα σιγῆς, δι' ὃν τὸ φῶς καὶ εἰς ὃν τὸ φῶς χωρεῖ, νήπιε, ὅταν
 γεννηθῇς ἐνκάρδιος, πρεσβύτατε, ὅταν ἐπιτευχθῇς . . .

IV 1795–1796

πρωτοφανῇ, νυκτιφανῇ, νυκτιχαρῇ, νυκτιγενέτωρ, ἐπήκοε

IV 1805

Χαρουήρ Ἀρουηρ Λαῖλαμ Σεμεσιλαμ

116 Hymn. Orph. 6, 1-6

Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν, αἰθερόπλαγκτον,
 ὠιογενῆ, χρυσέαισι ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι,
 ταυροβόαν, γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων,
 σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, Ἑρικεπαῖον,
 ἄρρητον, κρύφιον ῥοιζήτορα, παμφαῆς ἔρνος,
 ὅσων ὃς σκοτόεσσαν ἀπημαύρωσας ὁμίχλην

117 PGM XII 176-178

τέλει δὲ καὶ τὸ τοῦ Ἥλιου ὄνομα πρὸς πάντα· αἴθων, ηφαϊη,
 Ἕφαιστε, πυριφαῆ, λαμπροφοῖτα . . . μαρμαραμῶ

118 PGM IV 1139-1165

ὦ μέγα, μέγιστον, ἐγκύκλιον, ἀπερινόητον σχῆμα κόσμου.
 οὐράνιον . . . ἐνουράνιον . . . αἰθέριον . . . ἐναϊθέριον . . .
 ὑδατῶδες . . . γαιῶδες . . . πυρῶδες . . . ἀνεμῶδες . . . φωτοειδές . . .
 σκοτοειδές . . . ἀστροφεγγές . . . ὑδροπυρινόψυχρον πνεῦμα· αἰνῶ
 σε, ὁ θεὸς τῶν θεῶν, ὁ τὸν κόσμον καταρτισάμενος . . . ὁ τὴν
 ἄβυσσον θησαυρίσας ἀοράτῳ θέσεως ἐδράσματι . . . ὁ διαστήσας
 οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ τὸν μὲν οὐρανὸν πτέρυξιν χρυσεαῖς αἰωνίαις
 σκεπάσας . . . τὴν δὲ γῆν ἐδράσμασιν αἰωνίοις στηρίσας . . . ὁ τὸν
 αἰθέρα ἀνακρεμάσας μετεώρῳ ὑψώματι . . . ὁ τὸν ἄερα
 διασκεδάσας πνοαῖς αὐτοκινήτοις . . . ὁ τὸ ὕδωρ κυκλοτερὲς
 περιενέγκας . . . ὁ τοὺς πρηστήρας ἀνάγων . . . ὁ βροντάζων . . . ὁ
 ἀστράπτων . . . ὁ βρέχων . . . ὁ σείων . . . ὁ ζωογονῶν . . . ὁ θεὸς τῶν
 Αἰώνων· μέγας εἶ, κύριε, θεέ, δέσποτα τοῦ παντός

119 PGM VIII 75-84

ἀεροφοιτάτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις, Ἥλιε χρυσοκόμα,
 διέπων φλογὸς ἀκάματον φῶς, αἰθερίαις τροπαῖς μέγαν πόλον
 ἀμφὶς ἐλάων, γεν(ν)ῶν αὐτὸς ἅπα(ν)τα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις· ἐξ
 οὗ γὰρ πέφυκε στοιχεῖα τεταγμένα σοῖσι νόμοισι, κόσμον ἅπαν(τα)
 τρέπουσι τετράτροπον εἰς ἐνιαυτόν. ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης,
 νεκύων ἐνὶ χώρῳ, πέμψον μάντιν ἐξ ἀδύτων τὸν ἀληθέα, λίτομαί
 σε λαμπουηρ σουμαρτα βαριβας δαρδαλαμ φορβηξ, κύριε,
 ἔκπεμψον τὸν ἱερὸν δαίμονα Ἀνούθ Ἀνουθ σαλβαναχαμβρη
 βρηθ ἦδη, ἦδη, ταχύ, ταχύ· ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ ἐλθέ

120 PGM IV 126-127

ΔΗΚ ΔΗΟΥΠ ΕΥΒΙ ΚΛΟΜ ΠΩΟΤ ΠΠΡΗ

121 PGM VII 243–246

ὀρκίζω σέ, δαίμων, κατὰ τῶν β' ὀνομάτων σου Ἀνούθ, Ἀνούθ. σὺ εἶ ὁ ἀκέφαλος θεός, ὁ ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων κεφαλὴν καὶ τὴν ὄρασιν, Βησᾶς ἀμβλυπόος. οὐκ ἄγνοοῦμεν· σὺ εἶ, οὗ τὸ στόμα διὰ παντὸς καίεται· ὀρκίζω σέ κατὰ τῶν β' ὀνομάτων σου Ἀνούθ, Ἀνούθ

122 PGM IV 1281–1283

Ἥλιε Φρῆ . . ., ὁ τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζωογονῶν τὸν σύμπαντα κόσμον

123 PGM VII 529–532

Ἥλιε, κύριε, θεὲ μέγιστε, ὁ τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζωογονῶν καὶ συνκρατῶν τὸν κόσμον, εἰς ὃν τὰ πάντα χωρεῖ, ἀφ' οὗ καὶ ἐγένετο, ἀκάματε

124 PGM IV 3110

ὃν ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνους κατέδησε δεσμοῖς, ἵνα μὴ τὸ πᾶν συγχυθῇ

125 PGM V 190

καὶ Ἥλιον καὶ Ἥλιου κόρας, ἀθεμίστων πραγμάτων δύο φωταγωγούς

126 PGM II 82–141

Δάφνη, μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, ἧς ποτε γευσάμενος πετάλων ἀνέφηνεν αἰοιδᾶς ἀφύττος ἄναξ σκηπτοῦχος, Ἰήιε, κύδιμε Παιάν, ἐν Κολοφῶνι ναίων, ἱερῆς ἐπάκουσον αἰοιδῆς. ἐλθὲ τάχος δ' ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν <μοι> ὁμιλῶν, ἀμβροσίων στομάτων τε σταθεῖς ἔμπνευσον αἰοιδᾶς, αὐτός, ἄναξ μολπῆς, μόλε, κύδιμε μολπῆς, ἀνάκτωρ. κλυθι, μάκαρ, βαρύμηνι, κραταιόφρων, κλύε, Τιτάν, ἡμετέρης φωνῆς νῦν, ἄφθιτε, μὴ παρακούσης. στήθι, μαντοσύνην ἀπ' ἀμβροσίου στομάτιο ἐννεπε τῷ ἱκέτῃ, πανακήρατε, θάπτον, Ἀπολλων.

χαῖρε, πυρὸς ταμία, τηλεσκόπε κοίρανε κόσμου, Ἥελιε κλυτόπωλε, Διὸς γαιήοχον ὄμμα, παμφαές, ὑπικέλευθα, διιπετές, οὐρανοφοῖτα, αἰγλήεις, ἀκίχητε, παλαιγενές, ἀστυφέλικτε, χρυσομίτρη, φαλεροῦχε, πυρισθενές, αἰολοθώρηξ, πωτήεις, ἄκαμνε, χρυσήνιε, χρυσοκέλευθα, πάντας δ' εἰσορόων <τε> καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων . . . αααααα εεεεεε ηηηηηη ιιιιι οοοοοο υυυυυυ ωωωωωω Μουσᾶων σκηπτοῦχε, φερέσβιε . . . Ἰήιε κισσεοχαίτα

μολπὴν ἔννεπε, Φοῖβε, δι' ἄμβροσίου στομάτοιο. χαῖρε, πυρὸς
 μεδέων . . . καὶ Μοῖραι τρισσαὶ Κλωθὴ τ' Ἄτροπός τε Λάχης τε. σὲ
 καλῶ, τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ, ἀεροειδῆ . . . <ὄν> δορυφοροῦσιν οἱ
 δεκαεῖς γίγαντες, ἐπὶ λώτῳ καθήμενος καὶ λαμπυρίζων τὴν ὅλην
 οἰκουμένην . . . σὺ τὸ ἱερὸν ὄρνειον ἔχεις ἐν τῇ στολῇ ἐν τοῖς πρὸς
 ἀπηλιώτην μέρεσιν τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης, ὥσπερ ἔχεις ἐν τοῖς
 πρὸς βορρᾶ μέρεσι μορφήν νηπίου παιδὸς ἐπὶ λωτῷ καθημένου,
 ἀντολεῦ, πολυώνυμε, σενσενγεν βαρφαραγγης· ἐν δὲ τοῖς πρὸς νότον
 μέρεσι μορφήν ἔχεις τοῦ ἁγίου ἱέρακος . . . ἐν δὲ τοῖς πρὸς λίβα
 μέρεσι μορφήν ἔχεις κροκοδείλου, οὐρὰν ὄφεως . . . ἐν δὲ τοῖς πρὸς
 ἀπηλιώτην μέρεσι δράκοντα ἔχεις πετεροφυῇ . . . βασιλείων ἔχων
 ἀεροειδῆ, ᾧ κατακρατεῖς τοὺς ὑπ' οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ γῆς ἐρισμούς·
 θεὸς γὰρ ἐφάνης τῇ ἀληθείᾳ, ἰω ἰω Ἐρβηθ, Ζάς, Σαβαῶθ, σμαρθ
 Ἄδωναι, σουμαρτα . . . Ἄρσενοφρη . . . Φθᾶ . . . κλυθί μοι,
 μέγιστε θεὲ Κόμμη, τὴν ἡμέραν φωτίζων, ναθμαμεωθ. ὁ νήπιος
 ἀνατέλλων μαῖραχαχθα· ὁ τὸν πόλον διοδεύων θαρχαχαχαν . . .
 φέριστε θεὲ Κόμμη, Κόμμη ἱασφη ἱασφη βιβίου βιβίου νουσι νουσι
 σιεθων σιεθων Ἄρσαμωσι Ἄρσαμωσι . . . βριθιαωθ αβεραμενθουθ
 λερθεξαναξεθρελυθνεμαρεβα, ὁ μέγιστος καὶ ἰσχυρὸς θεός. . . .
 Παιάν, Κολοφώνιε Φοῖβε, Παρνήσσιε Φοῖβε, Καστάλιε Φοῖβε . . .
 ὑμνήσω Μέντορι Φοῖβῳ . . . σὲ καλῶ, Κλάριε Ἄπολλον . . .
 Καστάλιε . . . Πύθιε . . . Μουσῶν Ἄπολλον

127 PGM II 1–11

ακρακαναρβα καναρβα αναρβα ναρβα αρβα ρβα βα α. λέγε ὅλον
 οὕτως τὸ ὄνομα πτερυγοειδῶς. Φοῖβε, μαντοσύναισιν ἐπίρροθος
 ἔρχεο χαίρων, Λητοῖδῃ, ἐκάεργε, ἀπώτροπε, δεῦρ' ἄγε, δεῦρο· δεῦρ'
 ἄγε θεσπίζων μαντεύεο νυκτὸς ἐν ὥρῃ. αλλαλαλα αλλαλαλα
 σανταλαλα ταλαλα . . . καὶ νῦν μοι σπεύσειας ἔχων θεσπίσματ'
 ἀληθῇ . . . , ἄναξ Ἄπολλον Παιάν, ὁ τὴν νύκτα ταύτην κατέχων
 καὶ ταύτης δεσποτεῦν . . . ἄγετε, κραταιοὶ δαίμονες, συνεργήσατέ
 μοι σήμερον ἐπ' ἀληθείας φθεγγόμενοι σὺν τῷ τῆς Λητοῦς καὶ Διὸς
 υἱῷ

128 PGM XII 80–82

Σὺ εἶ ὁ νήπιος, ὁ ζῶν θεός, ὁ ἔχων μορφήν . . . Σαμμῶθ Σαβαῶθ
 Ταβαῶθ σορφη σεουρφουθ μοι σι σρω Σαλαμα . . . Οὔσειρι
 Ἐσειῇ . . . Φθᾶ Νούθ . . . Ἰσις . . . βιβίου βιβίου, σφη σφη

129 Eus. praep. ev. 3, 15, 3

Ἥλιος, ὦρος, Ὅσιρις, ἄναξ, Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων, ὥρων καὶ

καιρῶν ταμῖς ἀνέμων τε καὶ ὄμβρων, ἡοῦς καὶ νυκτὸς
πολύστερος ἡνία νωμῶν, ζαφλεγέων ἄστρον βασιλεὺς ἡδ'
ἀθάνατον πῦρ

130 PGM VI 1–47

ἡ σύστασις αὐτοῦ πρὸς "Ἡλιον . . . λέγε οὖν πρὸς ἥλιον
ἀνατέλλοντα. . . ᾧ(δάφνη, μαντοσύνης) ἱερὸν φυτὸν
'Απόλλωνος. . . Φοῖβος στεφθεῖς τε κλάδοισιν . . . κεφαλὴν
κομώσαν ἐθείραις . . . θέσπιζε βροτοῖσιν . . . πανυπέρτατ'. . .
Παιάν . . . πολυώνυμε . . . Φοῖβε . . .
"κλῦθί μευ, ἀργυρότοξε, ὃς Χρῦσσην ἀμφιβέβηκας Κίλλαν τε ζαθέην
Τενέδοιό τε ἴφι ἀνάσσεις", χρυσοφαῇ, λαῖλαψ καὶ Πυθολέτα
μεσεγκριφι, Λατῶε σιαθῷ Σαβαῶθ, Μελιούχε, τύραννε . . . σεσεγγεν-
βαρφααραγγής . . . , ωπολλορφε . . . 'Αρβαθιαῶ . . . Σαβαῶθ,
ἰαωαω . . . μουσιάρχα οτονυπον . . . ρησαβααν . . . ἔστι δὲ τοι τῷ
Δηλίῳ, τῷ Νομίῳ, τῷ τῆς Λητοῦς καὶ Διός, χρησμοδεῖν πειστικὰ διὰ
νυκτὸς ἀληθῆ διηγουμένῳ (διὰ) μαντικῆς ὄνειράτων

131 PGM I 298–347

"Αναξ 'Απόλλων, ἐλθὲ σὺν Παιήονι, χρημάτισόν μοι . . . κύριε.
δέσποτα, λίπε Παρνάσιον ὄρος καὶ Δελφίδα Πυθῶ. . . ἄγγελε
πρῶτε θεοῦ, Ζηνὸς μέγαλοιο, 'Ιάω, καὶ σὲ τὸν οὐράνιον κόσμον
κατέχοντα, Μιχαήλ, καὶ σὲ καλῶ, Γαβριήλ πρωτάγγελε· δεῦρ' ἀπ'
'Ολύμπου, 'Αβρασάξ, ἀντολῆς κεχαρημένος, ἵλαος ἔλθοις, ὃς
δύσιν ἀντολίηθεν ἐπισκοπιάζεις, 'Αδωναί. πᾶσα φύσις τρομέει σε,
πάτερ κόσμοιο, Πακερβηθ. ὀρκίζω κεφαλὴν τε θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν
"Ολυμπος, ὀρκίζω σφραγίδα θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὄρασις, ὀρκίζω χέρα
δεξιτερὴν, ἣν κόσμῳ ἐπέσχες, ὀρκίζω κρητῆρα θεοῦ πλοῦτον
κατέχοντα, ὀρκίζω θεὸν αἰώνιον Αἰῶνά τε πάντων, ὀρκίζω Φύσιν
αὐτοφυῆ, κράτιστον 'Αδωναῖον, ὀρκίζω δύνοντα καὶ ἀντέλλοντα
'Ελωαῖον . . . κλῦθι, μάκαρ, κλήζω σε, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα καὶ
γαίης, χάεός τε καὶ "Αἶδος . . . κλήζω δ' οὕνομα σὸν Μοίραις
αὐταῖς ἰσάριθμον αχαι φωθῶθαι αἶη ἰαη ἰα αἶη ἰαω θῶθω φιαχα . . .
'ἱλαθί μοι, προπάτωρ, προγενέστερε, αὐτογένεθλε· ὀρκίζω τὸ πῦρ τὸ
φανέν πρῶτον ἐν ἀβύσσῳ, ὀρκίζω τὴν σὴν δύναμιν, τὴν πᾶσι
μεγίστην, ὀρκίζω τὸν φθείροντα μέχρις "Αἶδος εἶσω . . .

132 PGM III 1–162.235–259.539–599

III 1–5

λαβὼν αἴλουρον ἐκποίησον 'Εσιῆν ἐμβαλὼν τὸ σῶμα ἐς τὸ

ὔδωρ . . . λόγος ὁ ἐπὶ τῆς πνίξεως. ᾧδεῦρό μοι, ὁ ἐπὶ τῆς μορφῆς τῆς τοῦ Ἡλίου, ὁ αἰλουροπρόσωπος θεός . . .

III 12-15

"ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν σῶν ὀνομάτων βαρβαθιαῶν βαινχωῶχ
νιαβωαιθαβραβ σεσενγεν βαρφαραγγης . . . ἔγειρόν μοι σεαυτόν,
αἰλουροπρόσωπος θεός, καὶ ποιήσον τὸ δεῖνα πρᾶγμα . . . λαβὼν
δὲ τὸν αἴλουρον ποιήσον λάμνας τρεῖς. . .

III 45-50

τὰ μέλη τοῦ Μελιούχου καὶ αὐτὸν Μελίουχον . . . Νεβουτοσουαληθ,
ἄρκυια, νέκυια, Ἑρμῇ, Ἑκάτη . . . ὀρκίζω σε . . . τὸν δαίμονα τοῦ
αἰλούρου πνευματωτοῦ . . .

III 53-58

χυχβαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ βαζαβαχυχ βαιαχαχυχ βαζητοφωθ
βαινχωῶχ . . . Σαβαώθ, ευλαμωσι . . . θαχωχαξ . . . χουχεωχ

III 70-92

αβεραμενθουθλερα εξαναξεθρελθουοεθνεμαρεβα . . . ὀρκίζω σε,
τὸν ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ μὲν ἄγγελον κραταιὸν καὶ ἰσχυρὸν τοῦ ζῶον
τούτου . . . ὀρκίζω σε Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδωναί, Ἀβρασάξ καὶ κατὰ
τοῦ μεγάλου θεοῦ Ἰαεω (λόγος) αεηιουω ωυοιηεα χαβραξ φνεσκηρ
φιχοφνυροφωχοβωχ αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι σεσενγεν-
βαρφαραγγης Μίθρα ναμαζαρ αναμαρια Δαμναμενεῦ . . . ἅγιε
βασιλεῦ ὁ ναυτικός, ὁ τὸν οἶακα κρατῶν κυρίου θεοῦ. ἔγειρόν μοι
σεαυτόν, αἰλουροπρόσωπος μέγας . . . συντέλεσόν μοι τὸ δεῖνα
πρᾶγμα . . . κραταιεὶ Σῆθ Τυφῶν . . . συντέλεσόν μοι τοῦτο τὸ δεῖνα
πρᾶγμα ἐπὶ τῇ μορφῇ σου, αἰλουροπρόσωπος ἄγγελος

III 95-103

ἐλθὼν πρὸς κατάδυσιν τοῦ ἡλίου λέγε κρατῶν τὰς τρίχας τοῦ
αἰλούρου τὰς ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων τοῦ στόματος αὐτοῦ ὥσει
φυλακτήριον. διάνυσον τῷ Ἡλίῳ λέγων τὸν λόγον. λόγος·
ᾤστήσατε, στήσατε, κυβερνήται τοῦ ἱεροῦ πλοίου, τὸ ἱερὸν πλοῖον.
ὀρμιῶ καὶ σέ, Μελιούχε, ἕως ἐγὼ ἐντύχω τῷ ἱερῷ Ἡλίῳ. ναί,
μέγιστε Μίθρα, ναμαζαρ ἀναμαρια, Δαμναμενεῦ . . . ἅγιε βασιλεῦ,
ὁ ναυτικός, ὁ τὸν οἶακα κρατῶν κυρίου θεοῦ . . . μενωφρις. . .
κμεβαν

III 110–121

ὅτι ἐνεύχομαί σοι κατὰ τῶν σῶν ὀνομάτων βαρβαραθαμ
 χελουβ(ρ)αμ βαρουχ . . . σεσενγενβαρφααραγγης . . . αὐτοὶ γὰρ οἱ
 ἀδικήσαντές σου τὸ ἱερὸν εἶδωλον, αὐτοὶ γὰρ οἱ ἀδικήσαντες τὸ
 ἱερὸν πλοῖον . . . ἵνα ἀνταποδοῖς αὐτοῖς τὸ δεῖνα πρᾶγμα . . . ὅτι
 ἐπικαλοῦμαι σε ιωερβηθ ιω πακερβηθ ιωβολχοσθη ιωαπομψ
 ιωπαταθναξ ιωακουβια ιω αμεραμεν θωουθ λερθεξαναξ εθρελυωθ
 νεμαρεβα . . . ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς ἐβραϊκῆς φωνῆς καὶ κατὰ τῆς
 Ἀνάγκης τῶν Ἀναγκαίων Μασκελλί, Μασκελλω

III 129–157

διάνυσον τῷ Ἡλίῳ ἐν τῇ
 ἀνατολῇ λέγων τὸν λόγον. λόγος. "δεῦρό μοι, ὁ μέγιστος ἐν
 οὐρανῷ, ᾧ ὁ οὐρανὸς ἐγένετο κωμαστήριον . . . ὁ ὢν
 φιλομαντόσυνος, ὁ χρυσοπρόσωπος, ὁ χρυσαυγής, ὁ πυρिकाτα-
 λάμπων τῆς νυκτός, ἄλκιμος ἄλκιμος κοσμοκράτωρ. ὁ πρῶτῃ
 ἐπιλάμπων τῆς ἡμέρας, ὁ δύνων ἐν τῷ λιβιβόρῳ τοῦ οὐρανοῦ, ὁ
 ἀνατέλλων ἐκ τοῦ ἀπηλιώτου, . . . ὁ γυροειδής, ὁ τρέχων ἕως
 μεσημβρίας καὶ διατρίβων ἐν τῇ Ἀραβίᾳ . . . , ὁ ἄγγελος τοῦ ἁγίου
 φέγγους, ὁ κύκλος ὁ πυροειδής . . . περακομφθω ακ Κμηφ ὁ
 ἔκλαμπρος Ἡλιος, ὁ αὐγάζων καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ὁ ἐν τῷ
 ὠκεανῷ ὀχεύων, ψοειω ψοειω πνουτε νεντηρ τηρου· ἐνεύχομαί σοι
 κατὰ τοῦ ὧου, ἐγὼ εἰμι Ἀδὰμ προγενής· ὄνομά μοι Ἀδὰμ. ποιήσόν
 μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα, ὅτι ἐνεύχομαί σοι κατὰ θεοῦ Ἰαω, θεοῦ
 Ἀβαῶθ, θεοῦ Ἀδωναί, θεοῦ Μιχαήλ, θεοῦ Σουριήλ, θεοῦ Γαβριήλ,
 θεοῦ Ῥαφαήλ, θεοῦ Ἀβρασάξ . . . θεοῦ κυρίου Ἰαιωλ . . . πυρὸς
 αὐξήτᾳ καὶ πολλοῦ φωτὸς σεσενγεν βαρφααραγγης . . . τῶν πάντων
 δικαιοτάτε, ἀληθείας ταμία, δικαιοσύνης κτίστα . . .

III 162

καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ πρᾶξις τοῦ αἰλούρου

III 235–259

Μέλπω σε, μάκαρ . . . πάνσοφε . . . Παιάν, κλήζω σε . . .
 αὐτοκράτωρ . . . οὐροδόρμε, σεισίχθων, φώσφωρ . . . ὦ ἀεροδόρμε
 Πύθιε Παιάν

III 539–540

ὁ τύπος, τὸ σύνολον τοῦ κόσμου, ὅ(ς) κατακριθεὶς ἐφύλαξας τοῦ
 μεγάλου βασιλέως ἱερὸν

III 550–571.591–599

δεῦρό μοι ἐν τῇ ἀγίᾳ σου περιστροφῇ τοῦ ἀγίου πνεύματος, παντὸς κτίστα, θεῶν θεέ, κοίρανε παντός, διαστήσας τὸν κόσμον τῷ σεαυτοῦ πνεύματι θείῳ. πρῶτος δ' ἐξεφάνης ἐκ πρωτογόνου, φῦς εὐμεθόδως, ὕδατος βιαίου, ὃ τὰ πάντα κτίσας· ἄβυσσον, γαίαν, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα καὶ πάλιν αἶθρα καὶ ποταμούς κελάδοντα(ς), ὑσηνοῖδῃ τε σελήνῃ(ν), ἀστέρας ἀερίου(ς), ἐφου(ς), περιδινοπλάνη-τας . . . σὺ ὁ παρακαλῶν . . . Ἀρπονκνουφι . . . Ἀρουαρ . . . ὅτι ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ἅγιον ὄνομα πάντοθεν, ὃ γεννηθεῖς ἐν παντὶ πλάσματι ἀνθρωπίνῳ· ἐνπνευμάτισον ἡμᾶς

χάριν σοι οἶδαμεν, ψυχῇ πάσῃ, κατὰ καρδίαν πρὸς σε ἀνατεταμένην, ἄφραστον ὄνομα τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ θεοῦ ὁσιότητι, ἥ πρὸς πάντας καὶ πρὸς πάντα πατρικὴν εὐνοίαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνέργειαν ἐνεδείξω, χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν

III 572–583

ὄνομά σου ἐκ μὲν δεξιοῦ ἄξονος· Ἰάω . . . ἐκ δ' εὐωνύμων ἄξονος. Ἰάω . . . ἐλθέ μοι ἰλαρῶ τῷ προσώπῳ . . . ὁ πᾶν ὅτιοῦν ἀκούων μου . . . θεὲ μέγας . . . Ἀρσαμωσι

133 PGM VII 848–858

λέγε ἀγνεύσας πρὸς τὸν ἥλιον ἐλθών, ἐστεμμένος οὐρὰν αἰλούρου ἐπὶ ὥρας ε'· "ερβεθ. . . ερβεβριθα αμβριθηρα . . . Λαιλαμ . . . φερια φοροφοι". ταῦτα εἰπὼν ὅψῃ σκιὰν ἐν ἡλίῳ καὶ καμύσας ἀναβλέψας ὅψῃ ἔμπροσθέν σου σκιὰν ἐστῶσαν, καὶ πυνθάνου, ὃ θέλεις. "ερβαιγωρυθαρφθειρ". φυλακτήριον

134 PGM III 495–590

III 495–536

Σύστασις πρὸς Ἥλιον . . . οὕτως ἐπικαλοῦ. "δεῦρο, δεῦρό μοι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ κόσμου, ἀεροδρόμον μέγαν θεόν . . . ὥρα δευτέρα μορφήν ἔχεις μονοκέρου . . . ὄνομά σοι βαζητοφωθ. ὥρα τρίτη μορφήν ἔχεις αἰλούρου . . . ὄνομά σοι Ἀκραμμαχαμαρει . . . ὥρα τετάρτη μορφήν ἔχεις ταύρου . . . ὄνομά σοι Δαμναμενεὺς . . . ὥρα ἐβδόμη μορφήν ἔχεις καμμάρου, γεννᾶς δένδρον. . . ἐπὶ γῆς αἴλουρον . . . ὄνομά σοι Ἀδωναί . . . καὶ Γαβριήλ . . . ιαρβαθαχα-ραμνηφιβαωχθυμew . . .

135 PGM V 350–355

αρχοολ Λαίλαμ Σεμεσιλαμφ αμμοφοριων ιωση φθουθ εω Φρῆ, ὁ
μέγιστος δαίμων, Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀρβαθιάω, Λαίλαμ Ὀσορνωφρι,
Ἐμ Φρῆ, Φρῆ, Φθᾶ . . . Ἰάω . . . Φρῆ . . . Σαβαώθ Βαρβαθιάω

136 PGM IV 296–406

IV 385–390

ἐγὼ γάρ εἰμι Βαρβαρ Ἀδωναί, ὁ τὰ ἄστρα κρίβων, ὁ λαμπροφεγγῆς
οὐρανοῦ κρατῶν, ὁ κύριος κόσμου . . . Ἀὐθ σαρβαθιουθ ιαθθιεραθ
Ἀδωναί ἱα . . . Σαβαώθ

137 PGM IV 1599.1611–1716

IV 1599

πρὸς Ἥλιον λόγος. . . .

IV 1611–1615

ἐπικαλοῦμαί σου τὰ ἱερὰ καὶ μεγάλα καὶ
κρυπτὰ ὀνόματα, οἷς χαίρεις ἀκούων. ἀνέθαλεν ἡ γῆ σοῦ
ἐπιλάμπαντος καὶ ἐκαρποφόρησεν τὰ φυτὰ σοῦ
γελάσαντος, ἐξωογόνησε τὰ ζῶα σοῦ ἐπιτρέψαντος

IV 1621–1634

ἐπικαλοῦμαί σε τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ . . . Βάλ μισθρην . . .
λαῖλαμ . . . βαθαβαθι ιατμων . . . ἱαβαθ Ἀβαωθ Σαβαωθ Ἀδωναί, ὁ
θεὸς ὁ μέγας, Ορσενοφρη . . . λονχω . . . Βαλ μινθρη

IV 1638–1645

σὺ εἶ ὁ μέγας Ὅφης, ἡγούμενος τούτων τῶν θεῶν, ὁ τὴν ἀρχὴν τῆς
Αἰγύπτου ἔχων καὶ τὴν τελευτὴν τῆς ὅλης οἰκουμένης, ὁ ἐν τῷ
ὠκεανῷ ὀχεύων, Ψοῖ φνουθι νινθηρ

IV 1645–1698

σὺ εἶ ὁ καθ' ἡμέραν καταφανὴς γινόμενος καὶ δύνων ἐν τῷ
βορολίβᾳ τοῦ οὐρανοῦ, ἀνατέλλων ἐν τῷ νοταπηλιώτῃ· ὥρα α'
μορφὴν ἔχεις αἰλούρου, ὄνομά σοι Φαρακουνηθ . . . ὥρα β'
μορφὴν ἔχεις κυνός, ὄνομά σοι Σουφι . . . ὥρα γ'
μορφὴν ἔχεις ὄφεως, ὄνομά σοι Αμεκρανεβεχεο Θωύθ . . . ὥρα δ'
μορφὴν ἔχεις κανθάρου, ὄνομά σοι Σενθενιψ . . . ὥρα ε'
μορφὴν ἔχεις ὄνου, ὄνομά σοι Ενφανχουφ . . . ὥρα ς'
μορφὴν ἔχεις λέοντος, ὄνομα δέ σοι Βαῖ σολβαῖ· ὁ κυριεύων χρόνου . . . ὥρα ζ'
μορφὴν ἔχεις τράγου, ὄνομά σοι Ουμεσθωθ . . . ὥρα η'
μορφὴν ἔχεις ταύρου, ὄνομά σοι Διατιφη. ὁ ἀναφανὴς γενόμενος . . . ὥρα θ'
μορφὴν ἔχεις ἱέρακος, ὄνομά σοι

Φηουσ φουουθ· ὁ λωτὸς πεφυκὼς ἐκ τοῦ βυθοῦ . . . ὥρα ι' μορφήν
ἔχεις κυνοκεφάλου, ὄνομά σοι Βεσβυκι· ὥρα ια' μορφήν ἔχεις
ἴβεως, ὄνομά σοι Μουρωφ . . . ὥρα ιβ' μορφήν ἔχεις κροκοδείλου,
ὄνομά σοι Αερθοη . . . ὁ ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ [ὑπὸ] τὸν κόσμον,
ἄλκιμε θαλασσοκράτωρ

IV 1705 -1711

κύριε Κμήφ . . . ὀρκίζω γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ φῶς καὶ σκότος καὶ
τὸν πάντα κτίσαντα θεὸν μέγαν Σαρουσιν, σέ, τὸ παρεστὸς Ἀγαθὸν
Δαιμόνιον . . .

IV 1716

ἐὰν τελῆς, λέγε· "εἷς Ζεὺς Σάραπισ"

138 PGM I 27-28

ἦκέ μοι, ἀγαθὲ γεωργέ, Ἀγαθὸς Δαίμων, Ἀρπον κνουφι

139 PGM III 634-689

III 634 -635

ΠΝΟΨΤΕ Ο ΠΚΙΤ [ΝΤ]ΟΚΕΤΕ ΠΙΡΕ

III 654

ΣΑΒΔΩ[Θ] ΔΔΩΝΔΙ ΔΔΩΝ ΒΑΡΒΑΡΙΟΤ

III 671-674

**ΔΒΡΙΑΔΩΤ . . . ΠΣΙΤ Ο ΕΡΟΔΤ . . . ΘΩ[ΟΨΤ Ο] ΉΝ
ΣΜΟΨΝ ΠΝΟΨΤΕ ΞΩΡ . . . ΪΕΘΟΡ**

140 PGM XXXVI 211-230

XXXVI 215-219

χαῖρε μοι, ὁ ἐπὶ τοῦ ἀπηλιώτου τεταγμένος καὶ τοῦ κόσμου, ὃν
δορυφοροῦσιν οἱ θεοὶ πάντες, ἀγαθῇ σου ὥρα, ἀγαθῇ σου ἡμέρα, ὁ
Ἀγαθὸς Δαίμων τοῦ κόσμου, ὁ στέφανος τῆς οἰκουμένης, ὁ ἐκ τῆς
ἀβύσσου ἀνατέλλων, ὁ καθ' ἡμέραν γεννώμενος νέος καὶ γέρων
δύνων . . .

XXXVI 229-230

δέσποτα Ἀβλαναθαναλβα Ἀκραμμαχαμαρι πεφναφῶζα
φνεβεννουι

141 PGM XIII 620–640

XIII 620–629

ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε, ἄγιε, πολυύμνητε, μεγαλότιμε,
 κοσμοκράτωρ, Σάραπι, ἐπίβλεψόν μου τῇ γενέσει καὶ μὴ
 ἀποστραφῆς με . . . τὸν εἰδότα σου τὸ ἀληθινὸν ὄνομα καὶ
 αὐθεντικὸν ὄνομα . . . ιαω ιιαω . . . χφουρι . . . ιευηρωαση . . .
 Σεμεσιλαμψ . . . Ἀρσάμοσι ισνορσαμ . . . αχυχ χαμμω

XIII 630

ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε, ὀδικῶ ὕμνω

XIII 639–640

ὕμνησα σου τὸ αὐθεντικὸν ὄνομα καὶ ἅγιον, κύριε, ἔνδοξε,
 κοσμοκράτωρ, μυριώτατε, μέγιστε, τροφεῦ, μεριστά, Σάραπι

142 PGM V 460–488

V 460–470

ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν καὶ ὅστᾱ καὶ πᾶσαν σάρκα καὶ
 πᾶν πνεῦμα καὶ τὸν στήσαντα τὴν θάλασσαν καὶ (πασ)-
 σαλεύσαντα τὸν οὐρανόν, ὁ χωρίσας τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους, ὁ
 μέγας Νοῦς, ἔννομος τὸ πᾶν διοικῶν, αἰωνόφθαλμος, δαίμων
 δαιμόνων, θεὸς θεῶν, ὁ κύριος τῶν πνευμάτων, ὁ ἀπλάνητος Αἰὼν
 Ἰάω . . .

V 471–480

ἐπικαλουμαί σε, τὸν δυνάστην τῶν θεῶν, ὑψιβρεμέτα Ζεῦ, Ζεῦ
 τύραννε, Ἀδωναί, κύριε Ἰάω ουγε· ἐγὼ εἰμι ὁ ἐπικαλουμένος σε
 Συριστί θεὸν μέγαν ζαλαηριφου· καὶ σὺ μὴ παρακούσης τῆς
 φωνῆς (Ἑβραῖστι· ἀβλαναθαναλβα αβρασιλωα). ἐγὼ γάρ εἰμι
 Σιλθαχωουχ Λαιλαμ βλασαλωθ Ἰάω ιεω νεβουθ σαβιοθ Ἀρβῶθ
 Ἀρβαθιάω, Ἰαῶθ Σαβαῶθ, Πατουρη, Ζαγουρη, βαρουχ Ἀδωναί,
 Ἐλωαὶ Ἀβραάμ . . .

V 483–486

ὕψηλόφρονε, αἰωνόβιε, κόσμου τὸ διάδημα παντὸς κατέχων, σιεπη
 σακτιετη βιου βιου σφη σφη νουσι νουσι σιεθο σιεθο. . . Ἰάω
 ασιαλ Σάραπι . . .

143 PGM IV 1170–1225a

IV 1170–1174

σέ, τὸν ἕνα καὶ μάκαρα τῶν Αἰώνων πατέρα τε κόσμου, κοσμικαῖς κλήζω λιταῖς· δεῦρό μοι, ὁ ἐνφυσήσας τὸν σύμπαντα κόσμον, ὁ τὸ πῦρ κρεμάσας ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ τὴν γῆν χωρίσας ἀπὸ τοῦ ὕδατος . . .

IV 1177–1180

πρόσδεξαί μου τοὺς λόγους ὡς βέλη πυρός, ὅτι ἐγὼ εἰμι ἄνθρωπος, θεοῦ τοῦ ἐν οὐρανῷ πλάσμα κάλλιστον

IV 1182

δέξαι μου τὰ φθέγματα, ἄκουε, Ἥλιε, πάτερ κόσμου

IV 1191–1193

σὺ εἶ τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον καὶ τὸ ἰσχυρόν, τὸ καθηγιασμένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων

IV 1200–1205

κόσμου κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, κύριε, θεὲ θεῶν, Μαρμαριώ, Ἰάω· ἐφώνησά σου τὴν ἀνυπέρβλητον Δόξαν, ὁ κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανοὺς

IV 1210–1211

ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ἑκατονταγράμματον ὄνομα τὸ διήκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος μέχρι τοῦ βάθους τῆς γῆς

IV 1219–1221

ἐπικαλοῦμαί σε τὸν ἐν τῷ χρυσῷ πετάλω, ᾧ ὁ ἄσβεστος λύχνος διηνεκῶς παρακάεται, ὁ μέγας θεός, ὁ φανεὶς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, κατὰ Ἱερουσαλὴμ μαρμαίρων, κύριε Ἰάω

144 PGM VII 505–528

VII 505–521

χαίρετε, Τύχη καὶ δαίμον τοῦ τόπου τούτου καὶ ἐνεστῶσα ὥρα καὶ ἡ ἐνεστῶσα ἡμέρα. χαῖρε, τὸ περιέχον, ὃ ἐστὶν γῆ καὶ οὐρανός. χαῖρε, Ἥλιε· σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐπὶ τοῦ ἁγίου στηρίγματος σεαυτὸν ἰδρύσας ἀοράτῳ φάει . . . σὺ εἶ ὁ πατήρ τοῦ παλινγενοῦς Αἰῶνος . . . σὺ εἶ ὁ πατήρ τῆς ἀπλάτου Φύσεως. . . . σὺ εἶ ὁ ἔχων ἐν σεαυτῷ τῆς κοσμικῆς φύσεως σύγκρασιν καὶ γεννήσας τοὺς ἐ' πλανήτας ἀστέρας, οἳ εἰσιν, οὐρανοῦ σπλάγχνα καὶ γῆς ἔντερα καὶ ὕδατος

χύσις καὶ πυρὸς θράσος . . . σὺ εἶ ὁ νέος, εὐγενής, ἔγγονος ὁ τοῦ
 ἁγίου ναοῦ, ὁ συγγενὴς τῇ ἱερᾷ λίμ(ν)ῃ, τῇ καλουμένη ἀβύσσῳ,
 παρεστῶση ταῖς δυσὶ βάσεσιν σκιαθὶ καὶ μαντῶ· καὶ ἐκινήθη τῆς
 γῆς τὰ δ' θεμεῖλια, ὁ τῶν ὅλων δεσπότης, ἅγιε κάνθαρε . . .
 Ἀβρασάξ . . . Ἰάω

145 PGM IV 885–891

ἐπεὶ σου λέγω τὰ ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν Ἡλίου πόλει ὁ
 τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμμασι· . . . Οὔσιρι . . .
 Φρηούσιρι, Ὠριούσιρι

146 PGM IV 3170

πλουτοδότα Αἰών, ἱερὲ Ἀγαθὲ Δαίμων

147 PGM VII 580–593

VII 584–585

ἔστιν δέ, ὡς ὑπόκειται· Κμηφίς χφυρίς ἰαεω Ἰάω αεῖ Ἰάω οω Αἰών

148 PGM XII 274–276

ἥλιος γλύφεται ἐπὶ λίθου ἡλιοτροπίου τὸν τρόπον τοῦτον· δράκων
 ἔστω ἐνκύμων, στεφάνου σχήματι οὐρὰν ἐν τῷ στόματι ἔχων· ἔστω
 δὲ ἐντὸς τοῦ δράκοντος κάνθαρος ἀκτινωτὸς ἱερός

149 PGM III 199–230

III 205–215

Σημέα βασιλεῦ, κόσμου γενέτωρ, . . . κάνθαρε, χρυσοκόμην κλήζω
 θεὸν ἀθάνατον (σε), κάνθαρε . . . πυρεσίθυμε, δέσποτα ἀντολῆς,
 Τίταν, πυροεῖς ἀνατείλας, σὲ κλήζω, πύρινον Διὸς ἄγγελον, θε(ῖ)ον
 Ἰάω, καὶ σε, τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα, Ῥαφαήλ, ἀντολῆς
 χαίρων, θεὸς Ἰλαος ἔσ(σ)ο, Ἀβρασάξ, καὶ σε, μέγιστε αἰθέριε . . .
 Μιχαήλ

III 218–224

παντοκράτωρ θεὸς ἐστί, σὺ δ', ἀθάνατ', ἔσσι μέγιστος. ἰκνοῦμαι,
 νῦν λάμψον, ἄναξ κόσμοιο, Σαβαώθ, ὃς δύσιν ἀντολίησιν
 ἐπισκεπάξεις, Ἀδωναί, κόσμος ἐὼν μούνος κόσμον ἀθανάτων
 ἐφοδεύεις, αὐτομαθῆς, ἀδίδακτος μέσον κόσμον ἐλαύνων

III 226–230

. . . καὶ Στυγὸς ἀδμήτοιο πύλας καὶ Κῆρα λύτειραν, ὀρκίζω σε,

σφραγίδα θεοῦ, ὃν πάντες Ὀλύμπου ἀθάνατοι φρίσσουσι θεοὶ καὶ δαίμονες ἔξοχ' ἄριστοι καὶ πέλαγος σιγᾶν ἐπιτέλλεται, ὅππότε ἄκούει· ὅτι ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ μεγάλου θεοῦ Ἀπόλλωνος αἰετιουῶ

150 PGM I 43–196

I 65–69

ἰέραξ καταπτὰς σοῦ ἄντικρυς σταθήσεται καὶ πτερὰ τινάξας ἐν μέσῳ, καθεὶς εὐμήκη λίθον, εὐθὺς ἀναπτήσεται εἰς οὐρανὸν βαίνων. σὺ δὲ βάσταξον τοῦτον τὸν λίθον καὶ λιθουργήσας τάχος γλῶφε ὕστερον . . .

I 127–128

δουλεύσει σοι ἱκανῶς εἰς ἃ ἂν ἐπινοήσης, ὦ μακάριε μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας . . .

I 131

μηδένι ἄλλῳ μεταδῶς, ἀλλὰ κρύβε, πρὸς Ἥλιου

I 134–142

ἔστιν δὲ ὁ λόγος ὁ λεγόμενος ἐπτάκις ἐπτὰ πρὸς ἥλιον ἐξορκισμὸς τοῦ παρέδρου. ὦρι . . . Ἀμοῦν . . . χαρχαραχαχ Ἀμοῦν ὦ . . . σαραπτουμι σαραχθι . . .

ἰαεωβαφρενεμουνοθιλαρικριφιαευεαῖφιρικραλιθοννομενερφαβωεαῖ

I 144–147

ἔστιν δὲ ὁ γλυφόμενος εἰς τὸν λίθον Ἡλιώρος ἀνδριὰς λεοντοπρόσωπος, τῇ μὲν ἀριστερᾷ χειρὶ κρατῶν πόλον καὶ μάστιγα, κύκλῳ δὲ αὐτοῦ δράκοντα οὐροβόρον, ὑπὸ δὲ ἔδαφος τοῦ λίθου τὸ ὄνομα τοῦτο (κρύβε)· αχα αχαχα χαχ χαρχαρα χαχ.

I 164–165

δεῦρό μοι, βασιλεῦ, (καλῶ σε) θεὸν θεῶν, ἰσχυρὸν ἀπέραντον ἀμίαντον ἀδιήγητον, Αἰῶνα κατεστηριγμένον

I 172–173

καὶ οὕτως τῷ κραταιῷ ἀγγέλῳ φίλος ἔσει

I 195–196

τὸ δὲ λεγόμενον πρὸς ἥλιον οὐδὲν ζητεῖ εἰ μὴ ἰαεωβαφρενεμου (λόγος) καὶ ιαρβαθα (λόγος)

151 PGM IV 1930–1940

IV 1930

Ἀγωγή Πίτυος βασιλέως

IV 1934–1935

ἐπικαλοῦμαι σε, κύριε Ἥλιε, καὶ τοὺς ἁγίους σου ἀγγέλους

IV 1939–1940

ὁμείς δέ ἐστέ ἅγιοι ἄγγελοι, φύλακες τοῦ Ἀρδιμαλεχα

152 PGM I 197–222

I 197

τοῦ πρωτοφνουῦς θεοῦ καὶ πρωτογενοῦς ῥυστική

I 199–204

κλῦθί μου, ὁ ἅγιος θεός, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ᾧ αἱ Δόξαι
 παρεστήκασι διηνεκῶ(ς)· σὲ ἐπικαλοῦμαι, προπάτωρ, καὶ
 δέομαί σου, αἰωναῖε, αἰωνακτινοκράτωρ, αἰωνοπολοκράτωρ, ἐπὶ
 τοῦ ἑπταμερίου σταθεῖς . . .

I 206–212

ὁ τὸ ρίζωμα διακατέχων, ὁ τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα ἔχων τὸ
 καθηγιασμένον ὑπὸ πάντων ἀγγέλων . . . ὁ κτίσας δεκανοὺς
 κραταιοὺς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκασιν μυριάδες ἀγγέλων
 ἄφατοι. κατ' οὐρανὸν ἀνυψώθης, καὶ κύριος ἐπεμαρτύρησεν τῇ
 σοφίᾳ σου καὶ κατηυλόγησέν σου τὴν δύναμιν καὶ εἶπέν σε σθένε
 καθ' ὁμοιότητα αὐτοῦ, ὅσον καὶ αὐτὸς σθένει. ἐπικαλοῦμαι σε,
 κύριε τῶν πάντων, . . .

I 215

διὸ ἐλθέ μοι, ὁ κυριεύων πάντων ἀγγέλων . . .

I 218–219

ὅτι ἐπικαλοῦμαι σου τὸ κρυπτὸν ὄνομα, τὸ διήκον ἀπὸ τοῦ
 στερεώματος ἐπὶ τὴν γῆν

I 221–222

λέγε ἡλίφῃ ἢ ὅπου ἐὰν καταληφθῇς

153 PGM XXIIb 1-26

XXIIb 1-3

Προσευχὴ Ἰακώβ· πάτερ πατριάρχων, πατὴρ ὅλων, πατὴρ
δυνάμεων τοῦ κόσμου, κτίστα παντὸς . . . κτίστα τῶν ἀγγέλων καὶ
ἀρχαγγέλων, ὁ κτίστης ὀνομάτων σωτηρικῶν . . .

XXIIb 6-8

ᾧ ὑπεσταλμένοι οἱ χερουβὶν, ὃς ἐχαρίσατο Ἀβραάμ . . . ὁ θεὸς τῶν
δυνάμεων, ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων

...

XXIIb 10-13

ὁ καθήμενος ἐπὶ ὄρους ἱεροῦ Σιναΐου . . . ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν
δρακοντείων θεῶν, ὁ θεὸς ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ Ἡλίου Ἰάω

XXIIb 14-17

Ἀβριήλ, Λουήλ . . . τὸν κοιτῶνα χερουβὶν . . . εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
αἰώνων θεὸς Ἀβαώθ, Ἀβραθιαώθ, Σαβαώθ, Ἀδωναί . . .

XXIIb 18-21

ὁ κύριος θεὸς τῶν Ἑβραίων, Ἐπαγαήλ . . .

Ἐλωήλ, Σουήλ . . . θεὸς θεῶν, ὁ ἔχων τὸ κρυπτὸν ὄνομα Σαβαώθ

154 PGM XXXV 1-29

XXXV 1-7

ἐπικαλοῦμαί σε, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς ἀβύσσου, Βυθαθ . . .

ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἐν τῷ οὐρανῷ (ς'), Μουριαθα

XXXV 8-13

ἐπικαλοῦμαί σε, ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ χιόνος, Τελζη, ἐπικαλοῦμαί
σε, Ἐδανώθ, τὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, ἐπικαλοῦμαί σε, Σαεσεχέλ, τὸν
ἐπὶ τῶν δρακόντων, ἐπικαλοῦμαί σε, Ταβιυμ, ὁ ἐπὶ τῶν ποταμῶν,
ἐπικαλοῦμαί σε, Βιμαδαμ, ἐπικαλοῦμαί σε, Χαδραουν, ὁ καθήμενος
ἐν μέσῳ τοῦ Χαδραλλου, μέσον τῶν δύο Χερουβι(ν) καὶ Σαραφὶν
ὑμνολογούντων τὸν κύριόν σε πάση(ς) στρατιᾷς τῆς ὑπὸ τὸν
οὐρανόν.

XXXV 20-23

διὰ τὴν δύναμιν τοῦ Ἰάω καὶ τὴν ἰσχὺν τοῦ Σαβαώθ καὶ τὸ ἔνδυμα
τοῦ Ἐλωὲ καὶ τὸ κράτος τοῦ Ἀδωναί καὶ τὸν στέφανον τοῦ

Ἄδωναί. δότε κάμοι χάριτα καὶ νίκην ἔμπροσθεν πάντων, ὡς
τάγαθὰ δορήματα ἐχαρίσου τῷ Ἀλβαναθαναλβα καὶ
Ἀκραμαχαμαρι . . .

XXXV 25-26

ἵνα δότε χάριν καὶ νίκην καὶ δύναμιν καὶ πνεῦμα, κοιράνου
διαδηματοφόρου τρίτου χαρίτησίν μου, ταχύ <ταχύ>

155 Silberlamelle von Beirut (Z. 69-70)

μέσον τῶν δύο Χερουβὶν τοῦ Αἰῶνος τῶν Αἰώνων ὁ θεὸς Ἀβρααμ
καὶ ὁ θεὸς Ἰσααχ καὶ ὁ θεὸς Ἰακωβ

156 PGM XIII 334-340

ἄλλως ὁ λόγος πρὸς τὸν Ἥλιον· ἔγώ εἰμι ὁ ἐπὶ τῶν δύο χερουβεῖν,
ἀνὰ μέσον τοῦ κόσμου, οὐρανοῦ καὶ γῆς, φωτὸς καὶ σκότους,
νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ποταμῶν καὶ θαλάσσης, φάνητί μοι, ἀρχάγγελε
τοῦ θεοῦ, ὁ ὑπ' αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ μόνον τεταγμένος. τούτῳ δὲ τῷ
λόγῳ ποίει πρὸς τὸν Ἥλιον χαριτήσια, ἀγωγάς, ὄνειροπομπά,
ὄνειροπατητά, Ἡλίου δεῖξιν, ἐπιτευκτικά, νικητικά, καὶ πάντα
ἀπλῶς

157 PGM XIII 254-259

ἐγώ εἰμι ὁ ἐπὶ τῶν δύο χερουβεῖν, ἀνὰ μέσον τῶν δύο φύσεων,
οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἡλίου τε καὶ σελήνης, φωτὸς καὶ σκότους, νυκτὸς
καὶ ἡμέρας, ποταμῶν καὶ θαλάσσης· φάνηθί μοι, ὁ ἀρχάγγελος τῶν
ὑπὸ τὸν κόσμον, αὐθέντα Ἥλιε, ὁ ὑπ' αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ μόνον
τεταγμένος· προστάσσει σοι ὁ αἰὶ καὶ μόνος

158 PGM XIII 327-333

ἄνοιγε, ἄνοιγε, τὰ δ' ἑξ ἑκ μέρη τοῦ κόσμου, ὅτι ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης
ἐκπορεύεται. χαίρουσιν ἀρχάγγελοι δεκάνων, ἀγγέλων· αὐτὸς γὰρ ὁ
Αἰὼν Αἰῶνος, ὁ μόνος καὶ ὑπερέχων, ἀθεώρητος διαπορεύεται τὸν
τόπον. ἀνοίγου, θύρα, ἄκουε, μοχλέ, εἰς δύο γενοῦ, κλειδῶν, διὰ τὸ
ὄνομα Ἀἴα αἰνρυχαθ, ἀνάβαλε, γῆ, δεσπότη πάντα, ὅσα ἔχεις ἐν
σεαυτῇ· αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ λαιλαφῆτης καὶ χανοῦχος, πυρὸς
κρατύντωρ. ἄνοιξον· λέγει σοι Ἀχεβυκρωμ (ὀκτάκις Ἡλίου ὄνομα)

159 PGM XIII 291-292

ιβ' ἡμέρας συρίσας τρεῖς ὀκτάκις λέγε τοῦ Ἡλίου τὸ ὄνομα ὅλον
ἀπὸ τοῦ <Α>χεβυκρωμ

160 PGM XIII 61–88

XIII 64–65

σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν ἅπασαν

XIII 69–71

σοῦ γὰρ φανέντος καὶ κόσμος ἐγένετο καὶ φῶς ἐφάνη. σοὶ πάντα ὑποτέτακται, οὐδὲ οὐδεὶς θεῶν δύναται ἰδεῖν τὴν ἀληθινὴν μορφήν. ὁ μεταμορφούμενος εἰς πάντας, ἀόρατος εἶ Αἰὼν Αἰῶνος

XIII 77–80

ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε, ὥς οἱ ὑπὸ σου θεοὶ φανέντες, ἵνα δύναμιν ἔχωσιν Ἐχεβυκρωμ Ἡλίου, οὐ ἡ δόξα· ααα ηηη ωωω ιιι ααα ωωω Σαβαώθ, Αρβαθιαω, Ζαγουρη, ὁ θεὸς Αραθυ Ἀδωναίε

161 PGM XIII 139–160

XIII 139–147

ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν τὰ πάντα περιέχοντα, πάση φωνῇ καὶ πάσῃ διαλέκτῳ, ὥς πρ(ώ)τως ὑμνησέ σοι ὁ ὑπὸ σου ταχθεὶς καὶ πάντα πιστευθεὶς τὰ αὐθεντικά, Ἡλῖος Ἀχεβυκρωμ (ἡ μηνύει τοῦ δίσκου τὴν φλόγα καὶ τὴν ἀκτῖνα). οὐ ἡ δόξα· ααα ηηη ωωω, ὅτι διὰ σέ ἐνεδοξάσθη (ἀέρας), εἶθ' ὥσαύτως ἀγλαομορφούμενους τοὺς ἀστέρας ἰστὰς καὶ τῷ φωτὶ τῷ ἐνθέῳ κτίζων τὸν κόσμον ιιι ααα ωωω, ἐν ᾧ διέστησας τὰ πάντα, Σαβαώθ, Ἀρβαθιάω, Ζαγουρη. οὗτοί εἰσιν οἱ πρῶτοι φανέντες ἄγγελοι· Ἀραθ, Ἀδωναίε, Βασημμ Ἰάω

XIII 149–153

ὁ δὲ Ἡλῖος ὑμνεῖ σε ἱερογλυφιστί· Λαῖλαμ, ἀβραῖστί δὲ διὰ τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος· ἀνοκ Βιαθιαρβαρβερβιρσχι λατουρβουφρουμτρωμ . . . λέγων· "προάγω σου, κύριε, ἐγὼ ἐπὶ τῆς βάρεως ἀνατέλλων, ὁ δίσκος, διὰ σε"

XIII 155–160

ἔστιν δὲ ὁ ἐπὶ τῆς βάρεως φανεὶς συνανατέλλων κυνο-κεφαλοκέρδων . . . ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ ἐτέρου μέρους ἱέραξ ἰδίᾳ φωνῇ ἀσπάζεται σε . . . ὁ δὲ ἐννεάμορφος ἀσπάζεται σε ἱερατιστί· "Μενεφωῖφωθ" . . .

162 PGM VII 1018–1026

VII 1018–1020

χαῖρε Ἥλιε, χαῖρε Ἥλιε, χαῖρε Γαβριήλ, χαῖρε Ῥαφαήλ, χαῖρε
Μιχαήλ, χαῖρε σύμπαντα· δός μοι τὴν ἐξουσίαν καὶ τὴν δύναμιν
τοῦ Σαβαώθ, τὸ κράτος τοῦ Ἰάω καὶ τὴν ἐπιτυχίαν τοῦ
Ἀβλαναθαναλβα καὶ τὴν ἰσχὺν τοῦ Ἀκραμμαχαμαρεῖ.

VII 1024–1026

δὸς νίκην, ὅτι οἶδα τὰ ὀνόματα τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος· Ἄρπον
χνουφι βριντατην ωφριβρισαραουαζαρβασεν
κριφινιπτουμιχμουμαωφι

163 PGM XII 207.217–269

XII 207

κατὰ τοῦ περιζώματος ἐπιγράψεις τὸ μέγα καὶ ἅγιον καὶ κατὰ
πάντων, τὸ ὄνομα Ἰάω Σαβαώθ

XII 217–227

ἐπικαλοῦμαι καὶ εὐχομαι τὴν τελετὴν, ὃ θεοὶ οὐράνιοι, ὃ θεοὶ ὑπὸ
γῆν, ὃ θεοὶ ἐν μέσῳ μέρει κυκλούμενοι, τρεῖς ἥλιοι Ἀνοχ Μανε
Βαρχυχ . . . ὃ τῶν πάντων ζώων τε καὶ τεθνηκότων κραταιοί. . .
ἔλθατε εὐμενεῖς, ἐφ' ὃ ὑμᾶς ἐπικαλοῦμαι, ἐπὶ τῷ συμφέροντί μοι
πράγματι εὐμενεῖς παραστάται.

XII 229–244

ἐγὼ εἰμι ὁ Χράτης ὁ πεφυκὼς ἐκ τοῦ οὐατίου . . . ἐγὼ εἰμι τὸ ἱερὸν
ὄρνεον Φοῖνιξ, ἐγὼ εἰμι ὁ Κράτης, ὁ ἅγιος, προσαγορευόμενος
Μαρμαρανώθ, ἐγὼ εἰμι ὁ Ἥλιος ὁ δεδειχὼς φῶς . . . ἐγὼ εἰμι Κρόνος
ὁ δεδειχὼς φῶς . . . ἐγὼ εἰμι Ὅσιρις ὁ καλούμενος ὕδωρ. . . ἐγὼ
εἰμι Σοῦχος (ὡμοιωμένος) κροκοδείλῳ. διὸ δέομαι· ἔλθατέ μοι
συνεργοί, ὅτι μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα,
τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην καὶ κύριον.

δεῦρό μοι, ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ θεός, ὁ
ἐνφυσήσας πνεύματα ἀνθρώποις εἰς ζωὴν. δέσποτα τῶν ἐν κόσμῳ
καλῶν, ἐπάκουσόν μου, κύριε, οὗ ἐστὶν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον,
ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται, οὗ καὶ ὁ ἥλιος. . . , οὗ ἡ γῆ
ἀκούσασα ἐλίσσεται . . . καὶ οὐρανὸς μὲν κεφαλὴ, αἰθήρ δὲ σῶμα,
γῆ πόδες, τὸ δὲ περί σε ὕδωρ, Ἀγαθὸς Δαίμων. σὺ εἰ κύριος ὁ
γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὖξων τὰ πάντα.

XII 246–248

... τίς δὲ Αἰὼν Αἰῶνα τρέφων ἀνάσσει; εἷς θεὸς ἀθάνατος

XII 250–252

σῇ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεται πάντα, ἡελίου μήνης τε
δρόμος νυκτός τε καὶ ἡοῦς, ἄερι καὶ γαίᾳ καὶ ὕδατι καὶ πυρὸς
ἀτμῷ

XII 254–255

(σ)οῦ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαὶ τῶν ἀστέρων εἰσὶν, δαίμονες καὶ Τύχαι
καὶ Μοῖραι

XII 256–258

σὺ δέ, κύριε τῆς ζωῆς, βασιλεύων τῆς ἄνω καὶ κάτω χώρας, οὗ ἡ
δικαιοσύνη οὐκ ἀποκλείεται, οὗ τὸ ὄνομα τὸ ἔνδοξον οἱ ἄγγελοι
ὑμνοῦσιν ...

XII 262–266

καὶ μηδεὶς δαιμόνων ἢ πνευμάτων ἐναντιωθησεταιί μοι, ὅτι σου ἐπὶ
τῇ τελετῇ τὸ μέγα ὄνομα ἐπεκαλεσάμην καὶ πάλιν ἐπικαλοῦμαί σε
κατὰ μὲν Αἴγυπτίους· Φνω εαι Ἰαβωκ, κατὰ δ' Ἰουδαίους·
Ἄδωναίε Σαβαωθ, κατὰ Ἑλληνας· ὁ πάντων μόναρχος βασιλεύς,
κατὰ δὲ τοὺς ἀρχιερεῖς· κρυπτέ, ἀόρατε, πάντας ἐφορῶν, κατὰ δὲ
Πάρθους· Οὐερτω παντοδυνάστα.

XII 268–269

τὰ δὲ ὀπισθεν ὀνόματα τοῦ λίθου ἐπιγεγλυμμένα ἐστὶν τάδε· Ἰάω
Σαβαὼθ Ἀβρασάξ

64 PGM XIII 762–791

XIII 767–770

οὗ ὁ ἥλιος Ἀρνεβουατ βολλοχ βαρβαριχ Βααλσαμὴν πτιδαιου
Ἀρνεβουατ καὶ ἡ σελήνη Ἀρσενπενπρωουθ βαρβαραιωνη οσραρ
μεμψεχει ὀφθαλμοὶ εἰσιν ἀκάματοι, λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν
ἀνθρώπων

XIII 776–781

ἐν ᾧ καθίδρυταί σου τὸ ἐπταγράματον ὄνομα πρὸς τὴν ἁρμονίαν
τῶν ζ' φθόγων ἐχόντων φωνὰς πρὸς τὰ κη' φῶτα τῆς σελήνης σαρ
ἀφαρ αραφα ι Ἀβρααρμ Ἀραφα ἀβρααχ περταωμηχ ἀκμηχ Ἰάω
ουεη Ἰάω ουε είου αηω εηου Ἰάω

XIII 786–788

ὁ βασιλεύων τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς
διατριβόντων. . . ὃν δορυφοροῦσιν οἱ ἡ' φύλακες Η, Ω, Χω, Χουχ,
Νουν, Ναυνι, Ἀμοῦν, Ἀμαυνι

165 PGM XIII 743–746

ἐναπόκειται γὰρ αὐτῇ τὸ κυρίου ὄνομα, ὅ ἐστι Ὁγδοάς, θεὸς ὁ τὰ
πάντα ἐπιτάσων καὶ διοικῶν. τούτῳ γὰρ ὑπετάγησαν ἄγγελοι,
ἀρχάγγελοι, δαίμονες, δαιμόνισσαι καὶ τὰ πάντα τὰ ὑπὸ τὴν κτίσιν

XIII 753–754

ἐπανάγκῳ δὲ χρήσῃ τῷ μεγάλῳ ὀνόματι, ὅ ἐστιν Ὁγδοάς, θεὸς ὁ τὰ
πάντα διοικῶν τὰ κατὰ τὴν κτίσιν

166 PGM IV 930–1114

IV 930–931

σύστασις, ἣν πρῶτον λέγεις πρὸς ἀνατολὴν ἡλίου, εἶτα ἐπὶ τοῦ
λύχνου

IV 939–963

λόγος· χαῖρε, δράκων ἀκμαῖέ τε λέων, φυσικαὶ πυρὸς ἀρχαί, χαῖρε
δέ, λευκὸν ὕδωρ, καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον καὶ χρυσοῦ κυαμῶνος
ἀναθροίσκων μελίλωτον, καὶ καθαρῶν στομάτων ἀφρὸν ἡμερον
ἐξαναβλύζων, κάνθαρε, κύκλον ἄγων σπορίμου πυρός,
αὐτογένεθλε, ὅτι δυσύλλαβος εἶ, ΑΗ, καὶ πρωτοφανῆς εἶ . . .

Μαρμαραιωθ Λαίλαμ σουμαρτα· ἴλαθί μοι, προπάτωρ . . . καὶ ἐπὶ-
κοός μοι γενοῦ, δι' ἧς πράσσω σήμερον αὐθοψίας, καὶ χρηματισόν
μοι . . . διὰ τῆς αὐτόπτου λυχομαντίας . . . ιυ ευη οω αεη ιαεη
αιαη . . . ἰαωαι. φωταγωγία . . . ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν θεὸν τὸν
ζῶντα, πυριφεγγή, ἀόρατον φωτὸς γεννήτορα Ἰαήλ . . . πυριβελία
Ἰάω . . .

IV 969–973

ἀνοιγῆτω μοι ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ Αλβαλαλ, ὁ ἐν τῷ
φωτὶ τούτῳ . . . καὶ διαλαμψάτω ὁ ἔσωθεν, ὁ κύριος Βουήλ, Φθᾶ
Φθᾶ Φθαήλ, Φθᾶ αβαῖ, Βαῖνχωωχ . . .

IV 974–984

κάτοχος τοῦ φωτὸς ἅπαξ λεγόμενος . . . ὀρκίζω σέ, ἱερὸν φῶς, ἱερὰ

αὐγή, πλάτος, βάθος, μήκος, ὕψος . . . κατὰ τοῦ Ἰάω Σαβαώθ
 Ἄρβαθιάω σεσενγενβαρφαραγῆς ἀβλαναθαναλβα
 ακραμμαχαμαρι . . . ιαοαξ

IV 988–999

θεαγωγὸς λόγος γ' λεγόμενος ἀνεωγόντων σου τῶν ὀφθαλμῶν·
 ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν μέγιστον θεόν, δυνάστην Ὡρον Ἄρποκράτην
 Αλκιβ Ἄρσαμωσι ιωαῖ δαγεννουθ, ραραχαραι Ἄβραϊαωθ· τὸν τὰ
 πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν
 σύμπαντα κόσμον, θεὲ θεῶν, εὐεργέτα, . . . Ἰάω . . . ὁ διέπων νύκτα
 καὶ ἡμέραν . . . ἡνιοχῶν καὶ κυβερνῶν οἶακα κατέχων δράκοντα,
 Ἄγαθὸν ἱερὸν Δαίμονα, ᾧ ὄνομα Ἄρβαθανωψ ιαοαῖ, ὃν ἀνατολαὶ
 καὶ δύσεις ὑμνοῦσι ἀνατέλλοντα καὶ δύνοντα· εὐλόγητος ἐν θεοῖς
 πᾶσι καὶ ἀγγέλοις καὶ δαίμοσι

IV 1004–1005

οἱ τρεῖς κυνοκέφαλοι, οἵτινες συμβολικῶ σχήματι ὀνομάζουσίν σου
 τὸ ἅγιον ὄνομα α εε ηηη ιιι οοοοο υυυυυ ωωωωωω . . .

IV 1009–1015

εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε· ὀνομάζω γάρ σου τὰ μέγιστα ὀνόματα
 βαρβαραῖ, βαρβαρωθ, αρεμψους, περταωμηχ, περακωνηθχ, Ἰάω,
 Βάλ Βήλ, Βολ βε σρω . . . ὁ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κεφαλῆς καθήμενος
 καὶ κρίνων τὰ πάντα, περιβεβλημένος τῷ τῆς ἀληθείας καὶ πίστεως
 κύκλῳ . . .

IV 1019–1021

ὅτι ὄνομά μοι Βαῖνχωωχ· ἐγώ εἰμι ὁ πεφυκὼς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,
 ὄνομά μοι Βαλσάμης· εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε . . . ὄνομά σοι
 Βαρφαννηθ ραλφαι νινθερ χουχαι

IV 1025–1035

ὁ ἐν πυρὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἰσχὺν ἔχων σεσενγεν βαρφαραγῆς,
 ὁ ἐντὸς τῶν ζ' πόλων καθήμενος αεχιουω . . . ὄνομά σοι Βαρβαριήλ,
 Βαρβαραῖήλ, θεὸς Βαρβαραήλ, Βήλ, Βουήλ . . . ινευη . . . ἰαη . . .
 Ἰάω αῖ

IV 1035–1041

ἐπάναγκος· ἐπιτάσσει σοι, ὁ μέγας ζῶν θεὸς ὁ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
 αἰώνων . . . Ἰάω αωῖ ωῖα αῖω ἰωα ωαῖ

IV 1044–1045

εἵσελθε, φάνηθί μοι, κύριε . . . ὅτι σε ἐφορκίζω κατὰ τοῦ κυρίου
Ἰάω αωι . . . ζαζου χαμη

IV 1047–1050a

χαιρετισμός

κύριε χαῖρε, θεὲ θεῶν, εὐεργέτα, ὦρε, Ἄρποκράτα, Αλκιβ,
Ἄρσαμωσι, Ἰάω αι, δαγεννουθ, ραραχαραι, Ἀβραιάω

IV 1057–1061

ἀπόλυσις· . . . εὐχαριστῶ σοι, κύριε Βαῖνχωωωχ, ὁ ὢν Βαλσάμης·
χώρει, χώρει, κύριε . . .

IV 1066–1067

τῆς αὐγῆς ἀπόλυσις· χωω χωω ωχωωχ· ἱερὰ αὐγῇ

IV 1077–1079

ἐγὼ εἰμι ὦρος . . υἱὸς Ἰσιδος . . . καὶ Ὀσίρεως Ὀσορ(ον)νωφρεω(ς)

IV 1105–1114

μετὰ τὸ εἰπεῖν τὴν φωταγωγίαν ἄνυξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψῃ τὸ
φῶς τοῦ λύχνου καμοροειδὲς γινόμενον . . . τὸν δὲ θεὸν ὄψῃ ἐπὶ
κιβωρίου καθήμενον, ἀκτινωτόν, τὴν δεξιὰν ἀνατεταμένην
ἀσπαζόμενον, τῇ δὲ ἀριστερᾷ (κρατοῦντα) σκύτος, βασταζόμενον
ὑπὸ β' ἀγγέλων ταῖς χερσὶν καὶ κύκλῳ αὐτῶν ἀκτῖνας ἰβ

167 PGM XII 153–161

XII 155–159

ὄνομα μέγα ἐπικαλέσῃ ἐπὶ μεγάλης ἀνάγκης . . . προσεπίλεγε γ' τὸ
Ἰάω, εἶτα τοῦ θεοῦ ὄνομα τὸ μέγα· ᾧ ἐπικαλοῦμαι σε, Φθᾶ Ῥᾶ Φθᾶ
ιη Φθᾶ . . . Βαρωχ . . . Φθᾶ ἀθαβρασια Ἀβριασωθ βαρβαρβελωχα
βαρβραιωχ. γενέσθω βάθος, πλάτος, μήκος, αὐγῇ. ἀβλαναθαναλβα
ἀβρασιαονα ἀκραμμαχαμαρει, Θῶθ, ὦρ αθωωπω· εἵσελθε, κύριε,
καὶ χρημάτισον." εἰσελεύσεται θεὸς ὁ φεοπρόσωπος καὶ
ἀποκριθήσεται σοι.

168 PGM III 442

τῷ ἡλίῳ· χαῖρε, αὐτοκράτωρ, χαῖρε, χαῖρε προπάτωρ

169 PGM XXIVa 14

ἐπικαλοῦ μὲν τὸν Ἥλιον καὶ τοὺς ἐν βυθῷ θεοὺς πάντας

170 PGM I 229

ἀθεώρητόν με ποίησον, κύριε Ἥλιε

171 PGM LXI 6–8

σὺ εἶ τὸ ἔλαιον, οὐκ εἶ δὲ ἔλαιον, ἀλλὰ ἰδρὼς τοῦ Ἀγαθοῦ
Δαίμονος, ἡ μύξα τῆς Ἰσιδος, τὸ ἀπόφθεγμα τοῦ Ἥλιου, ἡ δύναμις
τοῦ Οὐσίριος, ἡ χάρις τῶν θεῶν

172 PGM LXXXI 5–7

χαῖρε, Ἥλιε, χαῖρε Σαπειφνηπ, χαῖρε, σωτήρ, χαῖρε, Ἀβρασάκξ,
χαῖρε, Πετκηῖερχενειν καμτηρου, χαῖρε, Ἥλουαί, χαῖρε,
Ἐλουεῖν . . .

173 PGM XXIII 1–15

κλῦθί μοι, εὐμειδῆς καὶ ἐπίσκοπος, εὖσπορ' Ἄνουβι
κλῦθί τε, αἰμύλε, κρυπτὲ πάρευνε, σαῶτι Ὀσίρεως,
δεῦρ', Ἑρμῇ, ἄρπαξ, δεῦρ', εὐπλόκαμε, χθόνιε Ζεῦ,
κῦρσαι δωσάμενοι κρηήνατε τήνδ'
ἐπαοιδήν. δεῦρ', Αἰδη καὶ χθών, πῦρ ἄφθιτον, Ἥλιε Τιτάν,
έλθε καὶ Ἰάα καὶ Φθᾶ καὶ Φρῇ νομοσώσων . . .
σὲ καλέω Βριαρεῦ, καὶ Φράσιε, καὶ σ' Ἰξίων,
καὶ Γενεᾶ καὶ Ἀφηβιοτὰ καὶ Πῦρ καλλιαιθές,
ἡδ' ἔλθοις, Χθονία καὶ Οὐρανία, καὶ ὀνείρων
ἡ μεδέεις, καὶ Σείρι', ὅς . . .

174 PGM III 470–472

τρὶς λέγων πρὸς Ἥλιον προσκύνησον· εἴσελθε, . . . Κμήφ . . .
Θουθ . . . Φρῇ

175 PGM V 350–356

αρχοολ, Λαιλαμ, Σεμεσιλαμφ . . . Φρῇ, ὁ μέγιστος δαίμων, Ἰάω,
Σαβαῶθ, Ἀρβαθιά, Λαιλαμ, Ὀσορνωφρι, Ἐμ Φρῇ Φρῇ, Φθᾶ . . .
Ἰάω . . . Φρῇ . . . Σαβαῶθ Βαρβαθιά . . . Εσορνωφρι

176 PGM LXI 31–33

ἔχε μετὰ σεαυτοῦ δάκτυλον σιδηροῦν· ἐφ' ὃν γέγλυπται
Ἀρποκράτης ἐπὶ λωτῷ καθήμενος, καὶ ὄνομά ἐστιν αὐτῷ Ἀβρασάξ

LXI 34–36

λαβὼν κἀνθαρὸν ἡλιακὸν θὲς ἐπὶ τὸ μέσον τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ
λέγε αὐτῷ· "ρύψῃς τὸ ἔμὸν φίλτρον, εἰδῶλον Ἑλίου . . ."

177 DMP XIX 38–39

Hr ʾr t ʾlk ḥmm ʾr še a p nwn ʾr snt p t stm p jʿh-ʿo sʿbʿh-ʿo
ʾbjʿh-ʿo n m

178 PGM VII 730–735

λόγος· "'Ἦλιε φεγγάρχα . . . Φθα . . . φωριθαρζει . . . ἰὼ χερφει . . .
ἀρναχερβι". ταῦτα εἰπόντος ἐλεύσεται ὁ θεὸς Ἀπόλλων, σπονδεῖον
ἔχων

179 PGM XXIIa 19–26

χαῖρε, Ἦλιε, χαῖρε. Ἦλιε, χαῖρε, ἐπ' οὐρανῶν θεέ, τὸ ὄνομά σου
παντοκράτορος· ἀπὸ τοῦ ἑβδομοῦ οὐρανοῦ δός μοι χάριν
στάσιμον . . . ποίησόν με καλὸν παρ' αὐτῇ γενέσθαι ὡς Ἰάω,
πλούσιον ὡς Σαβαώθ, φιληθῆναι ὡς Λαίλαμ, μέγαν ὡς Βάρβαραν,
ἔντιμος ὡς Μιχαήλ, ἔνδοξος ὡς Γαβριήλ . . .

180 PGM XII 182–186

κύριε, χαῖρε, τὸ χαριτήσιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς οἰκουμένης·
οὐρανὸς ἐγένετο κωμαστήριον, Ἀρσενοφρη, ὁ βασιλεὺς τῶν
οὐρανίων θεῶν, Ἀβλαναθαναλβα, ὁ τὸ δίκαιον ἔχων,
Ἀκραμμαχαμαρει, ὁ ἐπίχαρις θεός, σανκανθαθα, ὁ τῆς φύσεως
ἡγεμών, σατραπερκμηφ, ἡ γένεσις τοῦ οὐρανοῦ [κόσμου] . . .
Μαρμαραώθ

181 PGM XXXIIa. LXVIII 1

ὡς ὁ Τυφῶν ἀντίδικός ἐστιν τοῦ Ἑλίου . . .

182 DMP XIII 8–17

επικαλουμαι σε τον εν τω κενεω πνευματι δεινον αορατον
παντοκρατορα θεον θεων φθοροποιον και ερημοποιον ο μισων
οικιαν ενσταθουσαν ως εξεβρασθης εκ της Αιγυπτου και εξω χωρας
επονομασθης παντα ρησσω και μη νικωμενος. επικαλουμαι σε
Τυφων Σηθ σας μαντειας επιτελω οτι επικαλουμαι σε το τε σου
αυθεντικον σου ονομα ος ου δυνη παρακουσαι ιω ερβηθ ιω
πακερβηθ ιω βολχοσηθ ιω παταθναξ ιωσωρω ιω νεβουτοσουαληθ

ακτιωφι ερεσχιγαλ νεβοποσουαληθ αβαραμενθωουλερθεξαναξ
εθρελυωθνεμαρεβαεμινα

183 PGM VII 759–761

ἐπικαλοῦμαί σε, πάνμορφον καὶ πολυώνυμον δικέρατον θεᾶν
Μήνην, ἥς τὴν μορφήν οὐδὲ εἷς ἐπίσταται πλὴν ὁ ποιήσας τὸν
σύμπαντα κόσμον, Ἰάω· ὁ σχηματίσας <σε> εἰς τὰ εἴκοσι καὶ ὀκτὼ
σχήματα τοῦ κόσμου . . .

184 PGM VII 562–565

ἵνα τυπώσῃται τὴν ἀθάνατον μορφήν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ
ἀφθάρτῳ, ὅτι ἄδων καλῶ· "Ἰάω Ἐλωαὶ μαρμαχαδα . . ."

VII 570–572

δεῦρό μοι, κύριε, ἐπὶ τῷ ἀχράντῳ φωτὶ ὀχούμενος . . .
Μαρμαριαυ . . .

185 PGM XII 135

Ἀγαθὲ Δαίμων, οὗ κράτος μέγιστόν ἐστιν ἐν θεοῖς . . .

186 PGM IV 2429–2432

εἰς δέ τὸν δράκοντα τὸ ὄνομα τοῦ Ἀγαθοῦ δαίμονος, ὃ ἐστιν . . . τὸ
ὑποκείμενον· Φρη . . . , ὥς δὲ ἐν τῷ χάρτῃ . . . οὕτως· Ἀρπονκνουφι

187 PGM VII 479–481

Ἐρω, . . . ἀπόστειλόν μοι τὸν ἴδιον ἄγγελον . . . τοῦτο γὰρ
ἐποίησα κατ' ἐπιταγὴν Πανχουχι

PSI 1, 28, 42

πανχουχι θασσουθο Σωθ Φρη . . . Σεσεγενβαρφαραγγης ωλαμ

188 PGM LXXVII 5–19

ἐπικαλοῦμαί σε μέσον μέρος ἀρούρης καθήμενον, ὁ ἐν τῇ δυνάμει
τὰ πάντα διοικῶν, ὃν τρέμουνσιν οἱ δαίμονες, ὃν τὰ ὄρη φοβεῖται, ὃν
προσκυνοῦσιν ἄγγελοι, ὃν προσκυνεῖ ἥλιος καὶ σελήνη, οὗ ἐστιν ὁ
οὐρανὸς θρόνος καὶ αἶθρα κωμαστήριον, ἥ δέ γῆ τὸ πόδιον . . . ἅγιε,
[ἅγιε], ἀπέρατε, ἀπέρατε, ἀστροθέτα, πυρίπνοε, σανθηνωρ,
χρυσοπέδιλε θεέ, χρημάτισον

189 PGM XIII 844–887

XIII 844–845

ἐπικαλοῦμαί σε, ἀέναιε καὶ ἀγέννητε, τὸν ὄντα ἓνα . . . ὃν οὐδεὶς
ἐπίσταται . . .

XIII 871–887

ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ὄνομα, τὸ μέγιστον ἐν θεοῖς· ὃ ἐὰν εἴπω
τέλειον, ἔσται σεισμός· ὃ ἥλιος στήσεται, καὶ ἡ σελήνη ἔνφοβος
ἔσται, καὶ αἱ πέτραι καὶ τὰ ὄρη καὶ ἡ θάλασσα καὶ οἱ ποταμοὶ καὶ
πᾶν ὕγρον ὑποπετρωθήσεται, ὁ κόσμος ὅλος συνχυθήσεται.
ἐπικαλοῦμαί σε . . . Ἰάω . . . Ἰεου . . . Ἰάω, τὸ μέγα ὄνομα . . .
Ἰάω . . . ιουε . . . Ἰάω η ιι υυ εε ηη οαση

190 PGM XII 49–66

XII 49

ἦκε μοι, ὁ δεσπότης τοῦ οὐρανοῦ, ἐπιλάμπων τῇ οἰκουμένη . . .

XII 56–57

ἐὰν δέ μου παρακούσης, κατακαήσεται ὁ κύκλος καὶ σκότος ἔσται
καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην καὶ ὁ κύνθαρος καταβήσεται

XII 58–60

λόγος δεύτερος, λεγόμενος ἐπὶ τῆς θυσίας· ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ
κατέχοντος τὸν κόσμον καὶ ποιήσαντος τὰ τέσσαρα θεμέλια καὶ
μίξαντος τοὺς δ' ἀνέμους. σὺ εἶ ὁ ἀστράπτων, σὺ εἶ ὁ βροντῶν, σὺ
εἶ ὁ σείων, σὺ εἶ ὁ πάντα στρέψας καὶ ἐπανορθώσας πάλιν

XII 63–64

κατ' ἐπιταγὴν τοῦ ὑψίστου θεοῦ Ἰάω Ἀδωναὶ ἀβλαναθαναλβα·
σὺ εἶ ὁ περιέχων τὰς Χάριτας ἐν τῇ κορυφῇ λαμπρῇ

191 Procl. hymn. 1, 1–50 (εἰς Ἥλιον)

κλῦθι, πυρὸς νοεροῦ βασιλεῦ, χρυσήνιε Τιτάν,
κλῦθι, φάους ταμία, ζωαρκέος, ὦ ἄνα, πηγῆς
αὐτὸς ἔχων κληῖδα καὶ ὑλαίοις ἐνὶ κόσμοις
ὑπόθεν ἀρμονίης ρύμα πλούσιον ἐξοχετεύων.

5 κέκλυθι. μεσσατίην γὰρ ἐὼν ὑπὲρ αἰθέρος ἔδρην
καὶ κόσμου κραδιαῖον ἔχων ἐριφεγγέα κύκλον
πάντα τεῆς ἐπλησας ἐγερσινόοιο προνοίης.
ζωσάμενοι δὲ πλάνητες ἀειθαλέας σέο πυρσοὺς

αἰὲν ὑπ' ἀλλήλοισι καὶ ἀκαμάτοισι χορείαις
ζωογόνους πέμπουσιν ἐπιχθονίοις ραθάμιγγας.
πᾶσα δ' ὑφ' ὑμετέρησι παλιννόστοισι διφρεαίς
ὦράων κατὰ θεσμόν ἀνεβλάστησε γενέθλη.
στοιχείων δ' ὄρυμαγδὸς ἐπ' ἀλλήλοισιν ἰόντων
παύσατο σείο φανέντος ἀπ' ἄρρητου γενετήρος.
σοὶ δ' ὑπὸ Μοιράων χορὸς εἵκαθεν ἀστυφέλικτος·
ἄψ δὲ μεταστρωφῶσιν ἀναγκαίης λίνον αἴσης,
εὔτε θέλεις· περὶ γὰρ κρατέεις, περὶ δ' ἴφι ἀνάσσεις.
σειρῆς δ' ὑμετέρης βασιλεὺς θεοπειθέος οἴμης
ἐξέθορεν Φοῖβος· κιθάρῃ δ' ὑπὸ θέσκελα μέλπων
εὐνάζει μέγα κῦμα βαρυφλοίσβοιο γενέθλης
σῆς δ' ἀπὸ μελιχόδωρος ἀλεξικάκου θιασεῖης
Παιήων βλάστησεν, ἔην δ' ἐπέτασσε νύγειν,
πλήσας ἀρμονίης παναπήμονος εὐρέα κόσμον.
σὲ κλυτὸν ὑμνεῖουσιν Διωνύσοιο τοκῆα.
ὔλης δ' αὖ νεάτοισ ἐνὶ βένθεσιν εὔιον Ἄττην
ἄλλοι δ' ἄβρὸν Ἄδωνιν ἐπευφήμησαν αἰοδαῖς.
δαιμαίνουσι δὲ σείο θοῆς μάστιγος ἀπειλὴν
δαίμονες ἀνθρώπων δηλήμονες, ἀγριόθυμοι,
ψυχαῖς ἡμετέραις δυεραῖς κακὰ πορσύνοντες,
ὄφρ' αἰεὶ κατὰ λαῖτμα βαρυσμαράγου βιότοιο
σώματος ὀτλεῦωσιν ὑπὸ ζυγόδεσμα πεσοῦσαι,
ὑψιτενοῦς δὲ λάθοιντο πατρὸς πολυφεγγέος αὐλῆς.
ἀλλὰ, θεῶν ὦριστε, πυριστεφές, ὄλβιε δαῖμον,
εἰκὼν παγγενέταο θεοῦ, ψυχῶν ἀναγωγεῦ,
κέκλυθι καὶ με κάθηρον ἀμαρτάδος αἰὲν ἀπάσης.
δέχνυσο δ' ἱκεσίην πολυδάκρυον, ἐκ δέ με λυγρῶν
ῥύεο κηλίδων, Ποινῶν δ' ἀπάνευθε φυλάσσοις
πρηϋνῶν θοὸν ὄμμα Δίκης, ἥ πάντα δέδορκεν.
αἰεὶ δ' ὑμετέραισιν ἀλεξικάκοισιν ἀρωγαῖς
ψυχῇ μὲν φάος ἀγνὸν ἐμῇ πολύολβον ὀπάζοις
ἄχλυν ἀποσκεδάσας ὀλεσίμβροτον, ἰολόχευτον,
σώματι δ' ἀρτεμῖν τε καὶ ἀγλαόδωρον ὑγείην,
εὐκλείης τ' ἐπίβησον ἐμέ, προγόνων τ' ἐνὶ θεσμοῖς
Μουσάων, ἐρασιπλοκάμων δώροισι μελοίμην.
ὄλβον δ' ἀστυφέλικτον ἀπ' εὐσεβίης ἐρατεινῆς,
εἴ κε θέλοις, δός, ἄναξ· δύνασαι δ' ἐὰ πάντα τελέσσαι
ῥηιδίως· κρατερὴν γὰρ ἔχεις καὶ ἀπείριτον ἀλκήν.
εἰ δέ τι μοιριδίοισιν, ἐλιξοπόροισιν ἀτράκτοις,

ἀστεροδινήτοις ὑπὸ νήμασιν οὐλοὸν ἄμμιν
50 ἔρχεται, αὐτὸς ἔρυκε τεῇ μεγάλῃ τόδε ριπῇ.

192 Procl. in Tim. 11 E

Ἑλίῳ, παρ' ᾧ καὶ ἐγκόσμιος Δίκη, καὶ ὁ Ἀναγωγεὺς καὶ ὁ
Ἑπτάκτις κατὰ τοὺς θεολόγους

193 Iulian. or. V 172 D

(μυσταγωγία), ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἐπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν
ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς

194 Martian. Cap. de nupt. 2, 187–189

hinc est quod quarto ius est te currere circo,
ut tibi perfecta numerus ratione probetur:
nonne hac principio geminum tu das tetrachordum?
.....
quattuor alipedes dicunt te flectere habenis,
quod solus domites quam dant elementa quadrigam

195 Procl. Theol. Plat. VI 12

ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸν Ἥλιον ἀνάλογον τῷ ἀγαθῷ τάττων . . . δηλὸς
ἐστὶν συνάγων τὰς δύο ταύτας σειράς, τὴν τε Ἀπολλωνιακὴν λέγω
καὶ τὴν ἡλιακὴν

196 Nonn. Dion. 38, 268

κέντρον ὅλου κόσμοιο, μεσόμφαλον ἄστρον Ὀλύμπου

197 Theo Smyrn. exp. rer. math. 3, 15

τὸν ἥλιον, οἶονεὶ καρδίαν ὄντα τοῦ παντός

198 CH XVI 7

μέσος ἵδρυται στεφανηφορῶν τὸν κόσμον καθάπερ ἡνίοχος ἀγαθὸς
τὸ τοῦ κόσμου ἄρμα ἀσφαλισάμενος καὶ ἀναδήσας εἰς ἑαυτόν,
μήπως ἀτάκτως φέροιτο

199 Procl. in remp. II 220, 11–14 Kr.

τῶν παρὰ Χαλδαίοις θεουργῶν ἀκούσας ὡς ἄρα ὁ θεὸς
ἐμεσεμβόλησεν τὸν ἥλιον ἐν τοῖς ἐπτά καὶ ἀνεκρέμασεν ἀπ' αὐτοῦ
τὰς ἐξ ἄλλας ζώνας

200 Cic. de rep. 6, 4, 17

Sol dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio

201 Menand. Laod. epid. 17

τὸν οὐρανὸν περιχορεύεις ἔχων περὶ σεαυτὸν τοὺς χοροὺς τῶν ἄστρον

202 Procl. hymn. 4, 6–12 (ὕμνος κοινὸς εἰς θεοὺς)

νεύσαι' ἐμοὶ φάος ἄγνὸν ἀποσκεδάσαντες ὁμίχλην,
ὄφρα κεν εἰ γνοίην θεὸν ἄμβροτον ἡδὲ καὶ ἄνδρα
μηδέ με ληθαίοις ὑπὸ χεύμασιν οὐλία ῥέζων
δαίμων αἰὲν ἔχοι μακάρων ἀπάνευθεν ἔοντα,
μὴ κρυερῆς γενέθλης ἐνὶ κύμασιν πεπτωκυῖαν
ψυχὴν οὐκ ἐθέλουσαν ἐμὴν ἐπὶ δηρὸν ἀλᾶσθαι
Ποινὴ τις κρυόεσσα βίου δεσμοῖσι πεδήσῃ

203 PGM V 165–170

ὑπόταξόν μοι πάντα τὰ δαιμόνια, ἵνα μοι ᾦν ὑπήκοος πᾶς δαίμων
οὐράνιος καὶ αἰθέριος καὶ ἐπίγειος καὶ ὑπόγειος καὶ ἔνυδρος καὶ
πᾶσα ἐπιπομπὴ καὶ μάστιξ ἡ θεοῦ

204 PGM IV 1246–1248

ἔξελθε, δαῖμον, ἐπεὶ σε δεσμεύω δεσμοῖς ἀδαμαντίνους ἀλύτοις
καὶ παραδίδωμι σε εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις

IV 3039–3049

ὀρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, λαλῆσαι ὅποῖον καὶ ἂν ᾦς . . .
καὶ σὺ λάλησον, ὅποῖον ἂν ᾦς, ἐπουράνιον ἢ ἀέριον, εἴτε ἐπίγειον
εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον . . . ὅτι ὀρκίζω σε θεὸν φωσφόρον,
ἀδάμαστον, τὰ ἐν καρδίᾳ πάσης ζωῆς ἐπιστάμενον, τὸν
χοουπλάστην τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων

205 PGM IV 1959.1964.1967–1970

Ἦλιε χρυσοκόμα . . . καῦθι, μάκαρ . . . δέσποτα κόσμου . . .
πέμπων δαίμονα τοῦτον ὅπως μεσάταισιν ἐν ὥραις νυκτὸς
ἐλευσόμενον προστάγμασι σοῖς, ὑπ' ἀνάγκης (πάντα μοι ἐκτελέσῃ)

206 Iambl. de myst. VII 2 (250, 17)—VII 3 (254, 11)

ἰλὸν μὲν τοῖνυν νόει τὸ σωματοειδὲς πᾶν καὶ ὑλικὸν ἢ τὸ

θρεπτικὸν καὶ γόνιμον ἢ ὅσον ἐστὶν ἔνυλον εἶδος τῆς φύσεως . . . τοιούτου δὲ ὄντος αὐτοῦ, ὁ τῆς γενέσεως καὶ φύσεως ὅλης καὶ τῶν ἐν τοῖς στοιχείοις δυνάμεων πασῶν αἷτιος θεός . . . καὶ διότι μὲν συνέειλφε πάντα καὶ μεταδίδωσιν ἑαυτοῦ τοῖς κοσμικοῖς ὅλοις, ἐξ αὐτῶν ἀνεφάνη. διότι δ' ὑπερέχει τῶν ὅλων καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερήπλωται, ἀναφαίνεται ὡς χωριστὸς ἐξηρημένος μετέωρος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερηπλωμένος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ δυνάμεων καὶ στοιχείων.

συμμαρτυρεῖ δὲ τοῦτῳ καὶ τὸ ἐξῆς σύμβολον. τὸ γὰρ ἐπὶ λωτῷ καθεζεσθαι ὑπεροχὴν τε ὑπὲρ τὴν ἰλὺν αἰνίσσεται μὴ ψαύουσιν μηδαμῶς τῆς ἰλῦς, καὶ ἡγεμονίαν νοερὰν καὶ ἐμπύριον ἐπιδείκνυται· κυκλοτερῇ γὰρ πάντα ὁράται τὰ τοῦ λωτοῦ, καὶ τὰ ἐν τοῖς φύλλοις εἶδη καὶ τὰ ἐν τοῖς καρποῖς φαινόμενα, ἥπερ δὴ μόνη κινήσει τῇ κατὰ κύκλον νοῦ ἐνέργειά ἐστι συγγενής, τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν μιᾷ τάξει καὶ καθ' ἓνα λόγον ἐμφαίνουσα. αὐτὸς δὲ δὴ ὁ θεὸς ἵδρυται καθ' ἑαυτὸν καὶ ὑπὲρ τὴν τοιαύτην ἡγεμονίαν καὶ ἐνέργειαν, σεμνὸς καὶ ἅγιος ὑπερηπλωμένος καὶ μένων ἐν ἑαυτῷ ὅπερ δὴ τὸ καθεζεσθαι βούλεται σημαίνειν.

ὁ δ' ἐπὶ πλοίου ναυτιλλόμενος τὴν διακυβερνῶσαν τὸν κόσμον ἐπικράτειαν παρίστησιν. ὥσπερ οὖν ὁ κυβερνήτης χωριστὸς ὢν τῆς νεῶς τῶν πηδαλίων αὐτῆς ἐπιβέβηκεν, οὕτω χωριστῶς ὁ ἥλιος τῶν οἰάκων τοῦ κόσμου παντὸς ἐπιβέβηκεν . . .

ἐπεὶ δὲ καὶ πᾶν μόριον τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶν ζῷδιον καὶ πᾶσα τοῦ οὐρανοῦ φορὰ καὶ πᾶς χρόνος, καθ' ὃν κινεῖται ὁ κόσμος, καὶ πάντα τὰ ἐν τοῖς ὅλοις δέχονται ἀπὸ τοῦ ἡλίου κατιούσας δυνάμεις . . . , παρίστησι καὶ ταύτας ὁ συμβολικὸς τρόπος τῆς σημασίας, τὸ σχηματίζεσθαι μὲν κατὰ ζῷδιον καὶ τὰς μορφὰς ἀμείβειν καθ' ὥραν τοῖς ῥήμασι διασημαίνων, ἐκδεικνύμενος δὲ τὴν ἀμετάβλητον αὐτοῦ καὶ ἐστῶσαν καὶ ἀνέκλειπτον καὶ ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἀθρόαν εἰς ὅλον τὸν κόσμον δόσιν . . .

διόπερ κατὰ ζῷδιον καὶ καθ' ὥραν μεταβάλλεσθαι αὐτόν φησιν, ὡς ἐκείνων διαποικιλλομένων περὶ τὸν θεὸν κατὰ τὰς πολλὰς αὐτοῦ ὑποδοχάς. τοιαύταις εὐχαῖς Αἰγύπτιοι πρὸς ἥλιον χρῶνται οὐκ ἐν ταῖς αὐτοψίαῖς μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς κοινοτέραις εὐχαῖς, αἵτινες ἔχουσι τοιοῦτον νοῦν καὶ κατὰ τοιαύτην συμβολικὴν μυσταγωγίαν τῷ θεῷ προσφέρονται· διόπερ οὐδ' ἂν ἔχοι τινὰ λόγον, εἴ τις αὐτῶν προσάγοιτο ἀντίληψις

207 Eus. praep. ev. V 8, 11

ῥεῦμα τὸ Φοιβεῖης ἀπονεύμενον ὑψόθεν αἴγλης,
 πνοιῇ ὑπὸ λιγυρῇ κεκαλυμμένον ἡέρος, ἀγνοῖ,
 θελγόμενον μολπαῖσι καὶ ἀρρήτοις ἐπέεσσι,
 κάππεσεν ἀμφὶ κάρηνον ἀμωμήτοιο δοχῆος
 λεπταλέων ὑμένων· μαλακὸν δ' ἐνέπλησε χιτῶνα,
 ἀμβολάδην διὰ γαστρὸς ἀνεσσυμένον παλίνορσον
 αὐλοῦ δ' ἐκ βροτέοιο φίλην ἐτεκνώσατο φωνήν

πνεῦμα γὰρ τὸ κατιὸν καὶ ἀπόρροια ἐκ τῆς ἐπουρανίου
 δυνάμεως εἰς ὀργανικὸν σῶμα καὶ ἔμψυχον εἰσελθοῦσα βάσει
 χρωμένη τῇ ψυχῇ, διὰ τοῦ σώματος ὡς ὄργανον φωνὴν ἀποδίδωσιν

208 Iul. ep. 79

ἀλλ' ἡλίου καθαροῦ δίκην ἀκτῖνας σοφίας ἀκραίφονους ἐπὶ πάντας
 ἄγεις, οὐ μόνον παροῦσι τὰ εἰκότα συνῶν, ἀλλὰ καὶ ἀπόντας ἐφ'
 ὅσον ἔξεστι τοῖς παρὰ σεαυτοῦ σεμνύων

209 Iul. or. IV 155 B

καὶ τὸν Μίθραν τιμῶμεν καὶ ἄγομεν Ἡλίῳ τετραετηρικοὺς ἀγῶνας

210 Iul. or. IV 145 C

τὴν μὲν οὖν προκόσμιον οὐσίαν τοῦ θεοῦ δυνάμεις τε αὐτοῦ καὶ
 ἔργα τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑμνοῦντες Ἡλίον, ἐφ' ὅσον ἡμῖν
 οἰόντε ἦν ἐφικέσθαι τῆς περὶ αὐτὸν εὐφημίας σπεύδοντες, δι-
 εληλύθαμεν

211 Iul. or. IV 130 C

καὶ γὰρ εἰμι τοῦ βασιλέως Ἡλίου ὁπαδός

212 Iul. or. IV 131 D

τοῦ θεοῦ τοῦδε θεράποντα

213 Philo de opif. mund. 18

Ἡλίῳ οἷα μεγάλῳ βασιλεῖ

214 CH V 3

ὁ Ἡλιος θεὸς μέγιστος τῶν κατ' οὐρανὸν θεῶν, ᾧ πάντες εἴκουσιν
 οἱ οὐράνιοι θεοὶ ὡσανεὶ βασιλεῖ καὶ δυνάστη

215 CCAG I p. 136, 1

Ἡλιος βασιλεὺς καὶ ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου

216 Porph. isag. p. 181

Ἡλιος καθάπερ κράτιστος τις βασιλεὺς ἐν τοῖς μετεωροῖς ἀστράσι τέτακται

217 Procl. in remp. II 220, 25-28 K.

Ἡλιος ὡς καὶ τῶν ὁρατῶν πάντων βασιλεὺς . . . ὑπὸ πάντων δορυφορεῖται κοσμοκρατόρων

218 Iul. or. IV 135 B

οἱ μὲν γὰρ πλάνητες ὅτι περὶ αὐτὸν ὥσπερ βασιλέα χορεύοντες . . . ἀρμοδιώτατα φέρονται κύκλῳ

219 Iul. or. IV 138 A

ἡ γὰρ ταυτότης ὥσπερ τῆς οὐσίας, οὕτω δὲ καὶ ἐνέργειας ἐν τοῖς θεοῖς καὶ πρό γε τῶν ἄλλων παρὰ τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων Ἡλίῳ, ὃς καὶ τὴν κίνησιν ἀπλουστάτην ὑπὲρ ἅπαντας ποιεῖται τοὺς τῷ παντὶ τὴν ἐναντίαν φερομένους

220 Iul. or. IV 139 A

ἡ τοῦ βασιλέως Ἡλίου νοερὰ καὶ πάγκαλος οὐσία

221 Iul. or. IV 156 C

ὁ βασιλεὺς τῶν ὅλων Ἡλιος, ὁ περὶ τ' ἀγαθοῦ γόνιμον οὐσίαν ἐξ αἰδίου προελθὼν μέσος ἐν μέσοις τοῖς νοεροῖς θεοῖς

222 Iul. or. IV 141 D—142 A

ἐξ ἐνὸς μὲν προῆλθε τοῦ θεοῦ εἰς ἅψ' ἐνὸς τοῦ νοητοῦ κόσμου βασιλεὺς Ἡλιος, τῶν νοερῶν θεῶν μέσος ἐν μέσοις τεταγμένος κατὰ παντοίην μεσότητα

223 Iul. or. IV 156 C

ποιούμεν Ἡλίῳ τὸν περιφανέστατον ἀγῶνα, τὴν ἑορτὴν Ἡλίῳ καταφημίσαντες ἀνικῆτῳ

224 Procl. in Tim. 41 C

καὶ διαφερόντως ὁ βασιλεὺς Ἡλιος· τοῦτον γὰρ ἐπέστηκε τοῖς ὅλοις ὁ δημιουργὸς καὶ φύλακ' αὐτὸν ἔτευξε κέλευσέ τε πᾶσιν

ἀνάσσειν, ὥς φησιν Ὅρφεύς

225 Iul. or. IV 136 A

εἰς Ζεὺς, εἰς Ἀΐδης, εἰς Ἥλιός ἐστιν Σάραπις

226 Orph. fr. 239 K.

εἰς Ζεὺς, εἰς Ἀΐδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος

227 Iul. or. IV 149 B

οὐδὲν διαφέρειν Ἥλιου Δία νομίζοντες τῇ παλαιᾷ φήμῃ

228 Iul. or. IV 149 B

Ἀθηνᾶ Προνοίᾳ . . . , ἣν ὁ μὲν μῦθος φησιν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς γενέσθαι κορυφῆς, ἡμεῖς δὲ ὅλην ἐξ ὅλου τοῦ βασιλέως Ἥλιου προβληθῆναι συνεχομένην ἐν αὐτῷ, ταύτῃ διαφέροντες τοῦ μύθου, ὅτι μὴ ἐκ τοῦ ἀκροτάτου μέρους, ὅλην δὲ ἐξ ὅλου

229 Iul. or. IV 149 C

Ἀθηνᾶ Πρόνοια σύνθρονος Ἀπόλλωνι τῷ νομιζομένῳ μηδὲν Ἥλιου διαφέρειν

230 Iul. or. IV 149 C

ὁ βασιλεὺς Ἀπόλλων ἐπικοινωνεῖ διὰ τῆς ἀπλότητος νοήσεων Ἥλιῳ

231 Iul. or. IV 153 B

πῶς τῆς ὑγιείας καὶ σωτηρίας πάντων προυνόησε τὸν σωτῆρα τῶν ὅλων ἀπογεννήσας Ἀσκληπιόν

232 Iul. or. IV 136 D

πατέρα δὲ αὐτοῦ (sc. τοῦ Ἥλιου) καὶ γεννήτορα νομίζωμεν τὸν θεϊότατον καὶ ὑπέρτατον. τοιοῦτος δέ τις ἂν ἄλλος εἴη τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ περὶ ὃν πάντα καὶ οὐ ἔνεκα πάντα ἐστίν; Ὅμηρος δὲ αὐτὸν (sc. τὸν Ἥλιον) ἀπὸ τοῦ πατρὸς Ὑπερίονα καλεῖ καὶ δείκνυσι γε αὐτοῦ τὸ αὐτεξούσιον καὶ πάσης ἀνάγκης κρεῖττον

233 Iul. ep. 47

τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔμψυχον καὶ ἔννοον καὶ ἀγαθόεργον τοῦ νοητοῦ πατρός

- 234 Martian. Cap. de nupt. 2, 185, 1.5 188, 2
 ignoti vis celas patris vel prima propago
 ultramundatum fas est cui cernere patrem
 quod solus honore post patrem sis lucis apex
- 235 Martian. Cap. de nupt. 2, 190, 1–192, 2
 nam tenebras prohibens retegis quod caerulea lucet,
 hinc Phoebum perhibent prodentem occulta futuri,
 vel quia dissolvīs nocturna admissa, Ly(c)aeum,
 te Serapin Nilus, Memphis veneratur Osirin,
 dissona sacra Mithram Ditemque Horumque Typhonem,
 Attis pulcher item, curvi et puer almus aratri,
 Hammon et arentis Libyes ac Byblius Adon
- 236 Nonn. Dion. 40, 574–578
 τοῖα μὲν Ἑρακλῆς πρόμος αἰθέρος ἔννεπε Βάκχῳ
 τερψινοῖς ὀάροισιν· ὁ δὲ φρένα τέρπετο μῦθῳ,
 καὶ πόρεν Ἑρακλῆϊ, τὸν οὐρανὴ κάμε τέχνη,
 χρυσοφαῖ κρητῆρα σελασφόρον· Ἑρακλῆς δὲ
 ἀστραίῳ Διόνυσον ἀνεχλαίνωσε χιτῶνι
- 237 Orph. fr. 217 K.
 οἶδε μὲν καὶ τοῦ Διονύσου κρατῆρα
- 238 Soph. Ant. 1146–1147
 πῦρ πνειόντων χοράγ' ἄστρον
- 239 Orph. fr. 237 K.
 ἀστροφαῖ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπόν
- 240 Nonn. Dion. 40, 466–500
 δουρατέφ κενεῶνι χαράξατε νῶτα θαλάσσης,
 εἰσόκε χῶρον ἵκοισθε μεμορμένον, ὀππόθι δισσαι
 ἀσταθῆες πλώουσιν ἀλήμονες εἰν ἀλὶ πέτραι,
 ἃς Φύσις Ἀμβροσίας ἐπεφήμισεν, αἷς ἐνὶ θάλλει
 470 ἥλικος αὐτόρριζον ὁμόζυγον ἔρνος ἐλαίης,
 πέτρης ὑγροπόροιο μεσόμφαλον· ἀκροτάτοις δὲ
 αἰετὸν ἀθρήσετε παρεδρήσσοντα κορύμβοις
 καὶ φιάλην εὐτυκτον· ἀπὸ φλογεροῖο δὲ δένδρου
 θαμβαλέους σπινθήρας ἐρεύγεται αὐτόματον πῦρ,

475 καὶ σέλας ἀφλεγέος περιβόσκειται ἔρνος ἐλαίης·
καὶ φυτὸν ὑψιπέτηλον ἔλιξ ὄφιν ἀμφιχορεύει,
ἀμφοτέρων βλεφάροισι καὶ οὔασιν θάμβος ἀέζων·

.....

485 οὐδὲ τανυπρέμνοιο φυτοῦ, πεφορημένος ὄζοις
πυρσὸς ἀδηλήτου περιβόσκειται ἔρνος ἐλαίης,
οὐδὲ δρακοντείων φολίδων σπείρημα μαραίνει
σύννομον ἀγχικέλευθον, ὁμοπλεκέων δὲ καὶ αὐτῶν
οὐ πτερύγων ὄρνιθος ἐφάπτεται ἀλλόλοισιν πῦρ·

490 οὐδὲ κύλιξ ἀτίνακτος ἐπήρορος ὑψόθι πίπτει
σειομένων ἀνέμοισιν ὀλισθήσασα κορύμβων·
ἀλλὰ φυτοῦ κατὰ μέσσα φίλον σέλας ἀτμὸν ἰάλλει

.....

πήξατε δ' ἀμφοτέραις ἐπικείμενον ἄστρ' κολώναις
500 ἀμφοτέρης ἐκάτερθεν ἐπὶ κρηπιδὶ θαλάσσης

241 Nonn. Dion. 40, 394–398

καὶ ξύλα κηῶντα φέρων γαμψώνυχι ταρσῶ
χιλιέτης, σοφὸς ὄρνις ἐπ' εὐόδμῳ σέο βωμῶ,
φοίνιξ, τέρμα βίοιο φέρων αὐτόσπορον ἀρχήν,
τίκτεται ἰσοτύποιο χρόνου παλινάγρετος εἰκὼν,
λύσας δ' ἐν πυρὶ γῆρας ἀμείβεται ἐκ πυρὸς ἥβην

242 Nonn. Dion. 40, 493–495

καὶ σοφὸν ἀγρεύσαντες ὁμόχρονον ὄρνιν ἐλαίης
αἰετὸν ὑψιπέτην ἱερεύσατε Κυανοχαίτῃ,
λύθρον ἐπισπένδοντες ἀλιπλανέεσσι κολώναις

243 Nonn. Dion. 40, 392–393.399–409

Βῆλος ἐπ' Εὐφρήταο, Λίβυς κεκλημένος Ἀμμων,
Ἰαπὺς ἔφυς Νειλῶος, Ἀραψ Κρόνος, Ἀσσύριος Ζεὺς

.....

εἴτε Σάραπις ἔφυς, Αἰγύπτιος ἀννέφελος Ζεὺς,

400 εἰ Κρόνος, εἰ Φαέθων πολυώνυμος, εἴτε σὺ Μίθρης,
Ἡέλιος Βαβυλῶνος, ἐν Ἑλλάδι Δελφὸς Ἀπόλλων
εἰ Γάμος, ὃν σκιεροῖσιν Ἔρως ἔσπειρεν ὄνειροις
μιμηλῆς τελέων ἀπατήλιον ἥμερον εὐνῆς,
ἐκ Διὸς ὑπνώνοντος ὅτε γλωχίνι μαχαίρης

405 αὐτογάμφ σπόρον ὑγρὸν ἐπιξύσαντος ἀρούρη
οὐρανίαις λιβάδεσσιν ἐμαιώθησαν ἐρίπναι,
εἴτε σὺ Παιήων ὀδυνήφατος, εἰ πέλες Αἰθήρ
ποικίλος, Ἄστροχίτων δὲ φατίζεαι, ἐννύχιοι γὰρ
οὐρανὸν ἀστερόεντες ἐπαυγάζουσι χιτῶνες

244 Nonn. Dion. 40, 369–391

ἀστροχίτων Ἥρακλες, ἄναξ πυρός, ὄρχαμε κόσμου,
370 Ἥελιε, βροτέοιο βίου δολιχόσκιε ποιμήν,
ἱπεύων ἐλικηδὸν ὅλον πόλον αἶθροσι δίσκῳ,
ὑῖα χρόνου λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἐλίσσων,
κύκλον ἄγεις μετὰ κύκλον· ἄφ' ὑμετέροιο δὲ δίφρου
γῆραϊ καὶ νεότητι ῥέει μορφούμενος αἰῶν·

....

παμφαῆς αἰθέρος ὄμμα, φέρεις τετράζυγι δίφρῳ
380 χεῖμα μετὰ φθινόπωρον, ἄγεις θέρος εἷαρ ἀμείβων.
νῦξ μὲν ἀκοντιστῇρι διωκομένη σέο πυρσῷ
χάζεται ἀστήρικτος, ὅτε ζυγὸν ἄργυρον ἔλκων
ἀκροφανῆς ἵππειος ἰμάσσεται ὄρθιος αὐχὴν,
σεῖο δὲ λαμπομένοιο φαάντερον οὐκέτι λάμπων
385 ποικίλος εὐφάεσσι χαράσσεται ἄστρασι λειμῶν,
χεύμασι δ' ἀντολικοῖο λελουμένος Ὠκεανοῖο
σεισάμενος γονόεσσαν ἀθαλπέος ἱκμάδα χαίτης
ὄμβρον ἄγεις φερέκαρπον, ἐπ' εὐώδινι δὲ Γαίῃ
ἡερίης ἡῶν ἐρεύγεαι ἀρδμὸν ἐέρσης,
390 καὶ σταχύων ὠδῖνας ἀναλδαίνεις σέο δίσκῳ
ῥαίνων ζωτόκοιο δι' αὖλακος ὄμπνιον ἀκτὴν

245 Nonn. Dion. 40, 413–417

Ἄστροχίτων ἥστραψε· πυριγλήνου δὲ προσώπου
μαρμαρυγὴν ῥοδόεσσαν ἀπηκόντιζον ὀπωπαί·

415 καὶ θεὸς αἰγλήεις, παλάμην ὥρεξε Λυαίῳ,
ποικίλον εἶμα φέρων, τύπον αἰθέρος, εἰκόνα κόσμου
στίλβων ξανθὰ γένεια καὶ ἀστερόεσσαν ὑπὴν

INDEX NOMINUM

- Aberamentho 49, 53, 61, 117
 Abraam 91
 Abraiaōth 111
 Abriaboth 70
 Achebykrom (Echebykrom) 98, 99, 101, 102
 Acheron 82
 Adad (Hadad) 170
 Adam 163, 199
 Adonai 29, 47, 54, 55, 58, 65, 68, 70, 87, 90, 102, 117
 Adonis 134, 157, 163
 Aer 131
 Aesculapius (Asklepios) 163
 Agathos Daimon (Agathodaimon) 23, 29, 32, 69, 72, 105, 108, 111, 115, 186
 Agnor 165
 Aglibol 179
 Ahramazd (Ahura Mazda) 199
 Ahriman 29
 Ahura 18
 Aia xxi, xxii
 Aiaia xxi
 Aias xix
 Aietes xxii, xxiii
 Aion 6, 11, 24–26, 27, 29, 31, 32, 35, 78–81, 83, 84, 98, 99, 108, 112, 176, 185, 186
 Aither xxvi, 131, 182
 Aithiopen xxi
 Albalal 110
 Alexander xxviii
 Alkib 113
 Allai (Lelwani) 193
 Allaiturah(h)i 196
 Allat 178
 Ambram 91
 Ammon (Zeus) 16, 31, 77
 Ammonios Sakkas 138
 Amun 44, 47, 64, 65, 72, 73, 88, 107, 177, 191, 202
 Anahita 17
 Anaxagoras xxvi
 Anitta 201
 Anoch, Mane, Ba(i)chych 104
 Antiochos IV. Epiphanes 202
 Antoninus Pius 70
 Anubis 37
 Annunaku 192, 200
 Aphrodite 155, 157
 Apis 178
 Apollon (Helios) xxv, xxix, 2–4, 16, 32, 41–55, 77, 80, 88, 116, 122, 132, 133, 136, 138, 142, 149, 155, 156, 158, 163, 165, 174, 176, 185, 198
 Apollonios von Tyana xxviii–xxix
 Apophis 117
 Appu 190
 Arath 102
 Arbathanops 111
 Arbath Jao 63, 99, 102
 Ardimalccha 90
 Ares 158
 Ar(a)ktos 13, 117
 Artagncs-Verethragna 176
 Asial 77
 Asklepios (Paion) 3, 133, 134, 155, 158, 159
 Ašoqar 25
 Aštart 174, 181
 Asteria (Astarte) 170
 Astraio 5
 Astraio (Uranos) 188
 Astrochiton (Herakles) 147, 166–168, 175, 179, 180, 182, 187
 Atargatis 163
 Athena Pronoia 136, 149, 155–157, 163
 Attis 134, 163
 Atum 73, 104, 185
 Aurelian 153
 Azizos 158
 Ba 30, 114
 Baal (Hadad) 170
 Ba'al Hammōn (Hammān) 177
 Ba'aljaton 174
 Ba'al Šamēm 174, 178
 Ba'al Šamin 178
 Bakis (Buchis) 163
 Balsames 112–113
 Barbariot 70
 Basemm Jao 102
 Behed(e)ti (Horus) 44, 102

- Bel Marduk 176
 Belos (Bel) 178
 Beroc 170
 Bes 36 38
 Bouel 110
 Bügü Qagan 199
 Bythath 94

 Caracalla 202
 Chadraoun 94, 95
 Chnum (Chnubis Agathodaimon) 29,
 66, 69, 73, 84–86, 103, 105, 108,
 114, 118
 Chrates (Horus Harpehrat) 104
 Chronos (Kronos) 24–26, 108, 111,
 176, 185
 Chrysanthios 146
 Constantin 145, 147, 202
 Constantius Chlorus 147
 Constantius Gallus 147

 Dagenmouth 110
 Damnameneus 58, 60, 65
 Demeter xxv
 Dike 131, 139
 Dionysos (Bakchos) 6, 134, 155–158,
 165, 170, 182, 185
 Domitian xxviii

 Edanoth 94
 El 169, 178
 Elagabal 202
 Eloi (Eloaios) 55, 117
 Enmeduranki 199
 Eros 21, 122, 181, 185
 Ešmun 179
 Eumolpos 166
 Europa 172
 Eusebios von Nikomedeia 145

 Gabriel 10, 54, 65, 83, 103
 Gaia (Ge) xvii, 181
 Galgaliel 97
 Gamos 180, 181
 Garuda 175
 Geb 114
 Georgios von Laodikeia 145
 Girra 198

 Hades 156
 Hammurapi 199
 Hannibal 172
 Harpokrates (Horus) 54, 66, 69, 73,
 104, 110 112, 115, 141, 175, 185

 Harsiesc (Horus) 178
 Hatija 195
 Heka 194
 Hekabolios 145
 Hekate xxiii, 56
 Heprc 83, 85, 104, 109, 112, 116
 Herakleios 155
 Herakles 155, 170, 171, 176, 182,
 186, 187
 Hercules 163
 Hermes 158
 Hiram 168
 Horus 35, 36, 38, 42 44, 52, 56, 58,
 59, 66–68, 71, 73, 80, 86, 88, 89,
 103, 104, 109, 113, 114, 116, 149,
 156, 163, 188, 189, 201
 Hyperion xvii, 159

 Iael (Jael) 109
 Iaḥdum-Lim 200
 Iaoax 110
 Isak 91
 Isis (Kore) 81, 84, 115
 Ištānus 189, 195
 Iup(p)iter 163

 Jahwe Țotrosjah 10
 Jam (Yamm) 170
 Jamblichos 121, 124, 127, 132,
 140 142, 146, 148, 149, 152, 158,
 160, 163
 Jao (Sabaoth) 10, 28, 36, 53, 54,
 58, 62, 63, 65–68, 73, 78–83, 85,
 92 96, 102–104, 109, 112–114, 117,
 119, 120, 186
 Jaoai 82
 Jarbatha (Arbath Jao) 88, 89
 Jarhibol 179
 Jeu 92, 99
 Josia 91
 Julia Domna xxviii
 Julianus Apostata 145–161, 163, 202
 Julianus Theurgos 137

 Kadmos 165, 172
 Kaniška 18
 Kantharos (Skarabäus Heprc) 82, 83,
 85
 Kemateph (Kmeph) 63
 Kirke xxii, xxiii
 Kmeph 63–65, 72, 73, 111, 115
 Knuphis (Chnum) 112
 Kommes 49–51
 Kore (Persephone) 81, 84

- Kothar wa Ḥasis 194
 Kronos 104, 178

 Lampsac 120
 Libanios 145
 Liber (Dionysos) 163
 Lilitu 197

 Macrobius 157, 162, 163, 174, 175
 Malakbel 179
 Malli 195
 Mandulis 80
 Mardonios 145
 Marduk 200
 Marinos 128, 129, 142
 Marmarioth (Marmarauoth) 80, 104
 Mars (Ares) 163
 Martianus Capella 162, 163, 175
 Maximus von Ephesos 145
 Medeia xxii, xxiii
 Melek Šör 168
 Meliouchos 19, 53, 57, 59, 60
 Melqart (Herakles) 167–171, 173–175, 179, 181, 182, 186
 Memnon xxviii, xxx, 112
 Mercurius (Hermes) 163
 Meṭaṭron 10, 92, 93, 119
 Michael 54, 87, 103, 120
 Min 44
 Minerva (Athena) 163
 Mithras (Helios) 11–20, 22–24, 26, 27, 32, 57, 58, 65, 75, 103, 109, 115, 120, 138, 146, 150, 153, 156, 176, 185, 187, 199
 Mithridates VI. von Pontos 202
 Mnevis 163
 Moirai 36, 43, 55, 131, 139
 Monimos 158
 Mouriatha 94

 Nabarzes (Nabarza) 17, 23, 30, 58, 60
 Nefertem (Horus) 43, 44
 Nergal (Mars) 191
 Nero xxix, 70, 202
 Nikokles 145
 Nonnos xxxii, 83, 123, 136, 147, 168, 174, 175, 179, 183
 Nun 141
 Nyx 122

 Ohrmazd (Ahura Mazda) 17, 23
 Okeanos xvii, xxi
 Oraromisren 90

 Orpheus xxiv xxvi, xxviii, 53, 121–123, 146, 154, 157
 Orpliel 99
 Osiris 52, 56, 83, 84, 109, 114, 115, 163, 178, 179, 202
 Osor(o)nophris (Osiris) 38, 113

 Paian (Paion) 2, 53, 55, 133, 134, 181
 Pakerbeth 54
 Pan 4–7, 32, 163, 185
 Panuna(s) 201
 Persc(is) xxii
 Persephone 157
 Phaethon 180
 Phanes 5, 6, 20, 21, 32, 122, 185
 Pherekydes 181, 182
 Philipp V. von Makedonien xxiv, xxv, 172
 Philologia 132, 162
 Philon xxxiii
 Phiops I. 201
 Phoibos (Apollon) xxiii, xxv, 3, 4
 Phoinix (Phoenix) 104, 175, 180
 Phox 25
 Phre (Re Prē) 30
 Platon xxxiii, 3, 122, 123, 154, 178
 Plotin xxxiii, 125
 Poinc, Poinai 139
 Poseidon 84, 170, 179
 Priscus 146
 Porphyrios 124, 142, 163, 174
 Proklos 121–123, 127–144, 151, 155, 160, 162, 175
 Protogonos 5, 20, 21, 32
 Psois (Šai) 64, 69–71, 186
 Ptah 74, 75, 107, 110, 115
 Pythagoras xxvi, xxviii, 122, 123, 146, 178

 Quirinus Romulus 157

 Rait 38
 Raphael 87, 103
 Rašap (Rešep) 173, 174, 179, 191
 Re (Ra) 7, 8, 39, 44, 47, 52, 56, 65, 73, 82, 107, 114, 118, 141, 149, 177, 185, 189, 191, 195, 201

 Sabaoth 47, 53, 57, 58, 68, 87, 117
 Saesechel 94
 Šai (Psais) 70
 Šamaš 68, 74, 86, 87, 176, 189–193, 196, 197, 199, 200

- Šams 178
 Šamšiel 97
 Sand/tas 41
 Sanherib 200
 Šapšu 176, 191, 192, 194, 195
 Sarapis (Zeus) 52, 74–77, 84, 85, 88, 90, 136, 149, 156, 163
 Sarusis 72
 Saturnus (Kronos) 163
 Selene xvii, 131
 Semea 86, 87
 Sesostriš I. 202
 Seth 38, 47–50, 54, 59, 61, 98, 188
 Simurg 175
 Šiu 195
 Sobek 44
 Sokrates xxvi
 Sol Invictus 17, 147, 153, 155, 161, 184
 Šu 39, 43, 65, 114
 Suchos (Souchos) 104
 Šuilišu 202
 Sulumili 200
 Syrianos 122, 123
 Tabiym 94
 Tatenen 82, 107
 Telipinu 194
 Telze 94
 Thcon von Smyrna 137
 Thot(h) 75, 114, 115
 Titan xxiii, xxv, 2, 4, 42, 87
 Titus xxviii
 Trygaioš xvii
 Tychai 43
 Uranos xvii, 188
 Usoos 169
 Utu 189, 197
 Venus 157
 Vettius Agorius Prætextatus 163
 Vorodes 199
 Wišurianza 195
 Zamolxis xxv
 Zaroqar 25
 Zeus xx, 2, 3, 5, 7, 10, 19, 32, 54, 74–76, 84, 136, 149, 155, 156, 158, 159, 170, 181, 185
 Zurvan (Zarvan) 25, 26, 29, 176

- Ἀβλαναθά 58
 Ἀβλαναθαναλβα 29, 58, 74, 95, 103
 Ἀβλαναθῶ 115
 Ἀβρασας 27, 28, 54, 58, 82, 86, 87, 104, 115
 Αἶα αἶν ρυχαθ 98
 αἰλαμ 27
 Ακ 63
 Ἀκέφαλος Θεός 38, 60, 70
 ἀκρακαναρβα 41
 Ἀκραμαχαμ(ε)ι 29, 58, 65, 74, 95, 103
 Ἄνουθ 36-38
 Ἀρβαθιαω 56
 Ἀρενβαραζει 30
 Ἀρμιουθ 28
 Ἀρμιως 28
 Ἀρνεβουατ 106
 Ἀρουαρ 67
 Ἀρπονκνουφι 66, 84, 118
 Ἀρσαμωσι 53, 77, 85, 110
 Ἀρσενοφρη 47
 Ἀρχανδαρα 31
 Αχβα 30
 αω 24 (112)
- Βαζητοφωθ 65
 Βαινωαχ 56, 57, 90, 110, 112
 Βακαξιχυχ 57
 Βαλβηλ 112
 Βαλμινθη 69
 Βαλ Μισθη 68
 Βαρβαθια(ω) 56
 βαρβαριχ 107
 Βαρζα βουβαρζα 18
 Βαριβας 39
 βαφρενεμουν 88, 89
 Βεεγένητε 30
 βιβιου 45-47
 βιμαδαμ 94
 Βολβερω 112
 βολλοχ 107
 βορζομιουροπουρο 18
 Βρη/ιθ 36 38, 53, 61, 81
 Βριθιαωθ 53
- Γαλλαβαλβα 30
- Δαρδαλαμ 36, 39
- ἔλουρε 29
 Ερβηθ 61
 Ευλαμω(ν) 24, 27, 57
- Ζαβυθιξ 31
 Ζαγουηλ 102
 Ζαγουρη 99, 102
 Ζάζ 47
- Ἡ 107
 Ἡλιοσάραπισ 75
 Ἡλίωρος 89
 Ἡσειη (Ἑσαιη) 45, 46, 56
 ηφαιη 27
- θωβαρραβαν 27
- Ἰαβωκ 106
 Ἰαιωλ 62
 Ἰαρβαθα 88, 89, 111
 Ἰαρμιωθ 28
 Ἰις 14, 46
 Ἰω Ερβηθ 47, 57
- Κμεβαν 51, 60
 Κομμε Βιου 50
 Κομφθο Κομασιθ Κομνουν 63
- Λαιλαμ 68, 78, 102
 Λαμψουηρ 36, 38, 39
 Λατῶε 53
 λονχωω 68
 Λουήλ 93
- Μαιραχαχθα 50
 Μαρμαριω 79
 μασκελλι 61
 Μελιγενέ(σ)τωρ 19
 Μελικερτα 19
 μελικετωρ 19
 Μενωφρις 60
 Μεσενκριφι 69
 Μιως 28
 Μουι 46
 Μουσηθ 60
 Μουσιαρχα 53
 Μουωρ 60
- Ναθμαμεωθ 50
 Ναμαζαρ Ἀναμαρια 58
 Νούθ 45, 46
- Ορσενοφρη 68
 Ὄτονυπον 53
 Οὔερτω 106
 Ουσειρι 45
 Οὔσιρμιωξ 28

- Πανχουχι 57, 118
 πεπερ πρεπεπιτι 30
 Περακομφω 63
 περωμουισρω 111
 Πεφθαφωζα 109
 προπροφεγγη 27
 Πῦρ 5
 Πυριβελια 109
 Πυριφωτα 31

 Ρησαβααν 53

 Σαλαμα 45, 46
 Σαλβαναχαμβρη 36 38
 Σαμας 30, 176
 Σαμασφηθ 90
 Σαμωθ Σαβαωθ 60
 σανταλαλα 41
 Σανχερωβ 30
 Σατραπερκμηφ 73
 Σεμες 27
 Σεμεσιλαμ(ψ) (Σιμελσαμ) 27, 29, 73,
 77, 85, 115, 176
 σεουρφουθ μουι σισρω 45, 46, 70
 Σεσεγγεν βαρφααραγγης 53, 56
 Σημεα 87
 Σιαωθ 53
 Σιμιφε 28
 σισρω 46
 Σορφη 45, 46
 Σουηλ 93
 Σουμαρτα 36, 39, 47
 σρω 46
 σφη 45, 47

 Ταβαώθ 45, 60

 Φθᾶ 45-47, 110
 φιριμνον ανοχ 72
 Φλοξ 24, 28, 29
 Φνεσκηρ 58
 Φνοῦτο 28
 Φορβηξ 36, 39
 Φους 24
 Φρῆ 28, 31, 40
 Φρήλβα 31
 Φριξ 24, 31
 Φωκως 24
 Φωξ 24
 Φῶς 24, 28, 29
 Φωταζα 31

 Χαβραξ 58
 Χαδραλλος 94
 χαρχαρ Ἀδωναι 46
 χαω χασουφ 91
 χουχαι 112
 χουχεωχ 57
 χφυρις 85
 χω χουχ 107

 ὦ 107
 ὦπολλορφε 53

 ωρι σοωρι 88
 ωσονοφριξ 31

αβραξαξ 31
αρμιοϑ 28
είφιηλ 28
πραβαωθ 68